الإنسان في عصر ما بعد الحداثة



د. رشيد الحاج صالح





العدد 046

يوزع مجانا مع مجلة الرافد

مايو 2013



العدد 046 ـ مايو 2013
يصدر مجاناً مع مجلة الرافد

الإنسان في عصر ما بعد الحداثة





دائرة الثقافة والإعلام - حكومة الشارقة

ص.ب. 5119
هاتف: 5123333 9716+
بـرّاق: 5123303 9716+

www.arrafid.ae

◄ وكـلاء التـوزيـع: دولة الإمـارات العربيـة المتحـدة: شركة الإمارات للطباعة والنشر والتوزيع، دبي: ت: 04/3916501، قطر: دار الثقافة للطباعـة والصحافة والـنشر والـتـوزيع: ت: 414482 البحرين: دار الهلال للتوزيع ت: 05355590-534561، اليمن: دار القلم للنشر والتوزيع والإعلام صنعاء: ت: 0272563-272562، المغرب: الشركة العربية الإفريقية للتوزيع والنشر والصحافة «سبريس» الدار البيضاء: ت: 249200 ، مصر: مؤسسة أخبار اليوم: ت:5782700، سوريا: المؤسسة العربية السورية لتوزيع المطبوعات.

الإنسان في عصر ما بعد الحداثة

د. رشيد الحاج صالح



استهلال

هل هناك إمكانية لبناء حضارة جديدة تتجنب عيوب حضارتنا الحالية؟

وهل صحيح أن البشرية تعيش اليوم كمّاً هائلاً من العنف والحروب لم تشهده من قبل، حتى في مرحلتها البدائية الوحشية؟ وهل يعود ذلك العنف إلى تعقيدات المجتمع المعاصر كما يصرّ على ذلك إريك فروم؟ وهل للعلوم الاجتماعية والنفسية دور يمكن أن تلعبه في جعلنا

نفهم العنف الهائل الذي يجتاح العالم المعاصر، وأن تساعدنا في تجنبه بغية بناء عالم أقلّ عنفاً وأكثر سلاماً؟ أم أن العنف والعدوان حالة فطرية لا يمكن للإنسان أن يخرج منها مهما بلغت درجة تطوره؟ ثم لماذا ينفرد الإنسان بالتعذيب عن غيره من الكائنات الأخرى؟

وهل السلطة مقتصرة على السياسة، أم أنها تأكل وتشرب معنا في كل تفاصيل حياتنا اليومية؟ وهل للمعرفة والأفكار سلطة تفوق سلطة الجنرالات العسكريين؟ وهل يمارس الطبيب والأب والمثقف ورجل الدين ووسائل الإعلام القوة الناعمة من أجل التأثير العقلي والوجداني والنفسي على الآخرين، ليعيدوا بناء طريقة تفكيرهم بما يتناسب والمصالح التي يمثلونها؟

ومن ثم، هل هناك ما يسمى اليوم الحقيقة؟ أم أن هذا المصطلح الجميل الذي تغنت به البشرية لآلاف السنين انحلّ إلى شبكة من المصالح والرؤى الذاتية ليس إلا، ليعيد كل فرد أو فئة بناءه بما يتناسب ووضعه داخل المجتمع؟

وهل على المثقف أن يعيد تقييم دوره في المجتمع بحيث يتحول من مجرد واعظ وحارس أخلاقي وسياسي على

الآخرين، إلى مؤسس جديد لسياسة مختلفة للحقيقة، أو يتحول إلى منتج للحقيقة، كما يقول ميشيل فوكو.

وهل المجتمع الغربي الذي يتغنى بالديمقراطية وحقوق الإنسان هو فعلاً كذلك؟ أم أنه اكتفى بالتحول من وسائل القمع والاستقواء التقليدية التي تقوم على العنف والسجون إلى الوسائل القمعية الحديثة التي تقوم على المراقبة والإعلام والتخطيط، وإرهاق الفرد اقتصادياً عبر إدخاله في دوامة الاستهلاك التي حوّلت الإنسان في زمن ما بعد الحداثة إلى مجرد شيء يباع ويشترى، بحسب قدرته على تقديم الخدمات للشركات العابرة للقارات، كما يتذمر هربرت ماركيوز.

وهل صحيح أننا لا نستطيع أن نفكر في الماضي إلا انطلاقاً من الحاضر والمستقبل؟ ثم ماذا تفعل الشعوب بتراثها وهي تعيش عصر التكنولوجيا وثورة الاتصالات؟ وهل أصبحت نصوص التراث تستمد معناها وأهميتها من وجودنا المعاصر، بحيث أصبح لاستكشاف التراث أهداف مستخرجة من العصر الذي تعيشه، كما يناقش غادامير في ذلك؟

ثم إلى أي حدّ يمارس التاريخ تأثيره فينا؟ وهل هناك آفاق

مشتركة يمكن أن يبنيها الإنسان المعاصر معه؟ وكيف سيتوقف الماضي عن التحكم بالمستقبل؟

وإذا ما اقتحمنا مجالاً عزيزاً على عقل الإنسان وقلبه، ألا وهو اليقين، فهل نستطيع أن نتساءل عن دور عالم الروحانيات والمثاليات في جعل الإنسان، يشعر باليقين تجاه حياته ووجوده؟ وهل يُمنح اليقين الذي سعى إليه الإنسان منذ الأزل، عن طريق العمل على السيطرة على الطبيعة وبناء السدود وإقامة الفيزياء، أم عن طريق التأمل والمثاليات، عن طريق ترتيب العام الواقعي أم عن طريق ترتيب الأفكار؟ وهل صحيح أن عالم المثاليات لم يقدم شيئاً ملموساً لحياة الإنسان كما يجادل جون ديوي.

ثم هل الشعور بالأمان النفسي واليقين الذي تقدمه الأفكار المثالية ليس أكثر من شعور خادع أضعف الإنسان وجعله يستكين ويسلّم أقداره لغيره، أم أن الإنسان في زمن ما بعد الحداثة، وعلى الرغم من كل النجاحات العملية التي وصل إليها، لا يمكنه أن يذيب روحه في أدراج المكاتب، ويحوّل عقله إلى مجرد ذرات كيميائية صمّاء، وينسى عمره في ساعات العمل الإضافية؟

لا أريد أن أرهق القارئ الكريم بمزيد من الأسـئلة، ولكني سـأترك الكتاب الـذي بين يديـه ليناقش كل الأسـئلة ويحللها، ويحاول أن يسـتجلي وضع إنسـاننا المعاصـر في زمن ما بعد الحداثـة، إذ لا يخفى علـى قارئنا النبيه أن البشـرية اليوم غير راضيـة عن أوضاعهـا، ويميل إلى إعادة النظـر في كثير من القضايا، فاليوم – كما يقول هابر ماس – البشـرية ليسـت أكثر سـعادة من قبل، والعلم المعاصر المقترن بالتكنولوجيا قد يكون سـاعد الإنسان بالسـيطرة على الطبيعة، ولكنه في الوقت نفسه سـاعد الإنسان على السيطرة على أخيه الإنسان، وكان له دور بارز في قهر الناس لبعضهم بعضاً، وفي نهب البعض لثروات البعض الآخر.

ولذلـك، فإن هذا الكتاب دعوة للاشـتراك في مناقشـة تلك الأسـئلة، انطلاقاً من داخل تلك الأسـئلة، وليـس من خارجها، دعوة لطرح مسـتقبل الإنسان في عصر أخذ يتكاثر فيه الحديث عـن نهاية البشـرية، في إشـارة واضحة إلى اليـأس الذي أخذ يستبد ببعض الناس.

فالحداثـة التي قامـت على احترام العقل وحقوق الإنسـان،

والبحث عن الوسائل التي تجعل حياة الإنسان أكثر عدلاً ومساواة، وعلى حق الشعوب في تقرير مصيرها، هذه الحداثة تواجه اليوم أزمة كبرى تكاد لا تستطيع الخروج منها. فالإنسان المعاصر، ولا سيما الغربي، لديه حرية وديمقراطية، ولكنه مكبل بالنزعة الاستهلاكية التي فرضتها عليه الشركات العابرة للقارات، لديه حرية في وسائل الإعلام، ولكنه لا يشاهد إلا ما يختاره له أصحاب تلك المؤسسات، تؤمن مؤسسات السياسة بحق تقرير مصير الشعوب، ولكنه يجد نفسه منخرطاً في حروب ليس لها نهاية من أجل آبار النفط.

فما بعد الحداثة، والتي تعني من مجمل ما تعني، الانفلات القيمي وتقديس المصالح الذاتية والاعتماد على الإرادة بدل العقل، وعلى القوة بدل العدل، أصبحت تجتاح حياة البشر من كل حدب وصوب.

فماذا نحن فاعلون؟

د. رشيد الحاج صالح

1

فلسفة الحروب

إريك فروم أنموذجاً

سؤال البشرية عن أسباب الحروب وكيفية تلافيها لتحقيق السلام بين الشعوب والأفراد والفئات الاجتماعية سؤال قديم جديد في آن، وذلك لما تسببه الحروب ونزعة التدمير والعنف من مشاكل عانتها وتعانيها الحضارة الإنسانية منذ أقدم العصور.

وقد أتت الأجوبة متعددة ومختلفة: فبعضها أرجعها إلى غريزة الإنسان العدوانية، أو إلى الصراع على المصالح،

أو إلــى التعصــب العرقي والسياســي والعقائــدي، وهناك من اعتبرهــا أمــراً طبيعياً في البشــر – كما يقول ابــن خلدون –، ناهيك عن الذين فسروها بأنها وسيلة من وسائل حفض التوازن، لدرجة أن هناك من اعتبرها الطريق الحقيقي للحرية والســلام والعدالة، فالحروب اليوم تشن بحجة نشر الديمقراطية (الحرب علــى العراق)، وبحجــة الدفاع عن النفس (الحــرب الأمريكية علــى القاعــدة)، بل إن هنــاك مصطلحات غريبــة بدأت تظهر كـ«الحرب العادلة» و«الحرب الاستباقية».

ومــع تعقــد ظــروف العالــم المعاصــر: سياســياً واقتصادياً واجتماعياً، تزايد اللجوء إلى الحروب لحل المشــاكل العالقة، كما أن القوى الطاغية زادت من طغيانها وطورت في أساليبها، لدرجة أصبح معها من الضروري أن نبحث في ماهية الحروب والنزعة العدوانية للبشر. وما يزيد الأمر تعقيداً أن العلم اليوم أصبح خادماً لآلة الحرب، وأن السياســة لا تفعل أكثر من تبرير الحروب، وأن الاقتصاد لم يعد له من عمل سوى تأمين ميزانية الحروب.

إن غاية هذه الدراســة ليســت البحث في الحرب من زاوية عسكرية أو سياسية أو اقتصادية، بل دراستها من زاوية فلسفية / نفســية للاقتراب مــن ماهيتها وفهم أســبابها البعيدة. فإلى أي

حدّ ترتبط الحروب وأعمال العدوان بنوازع النفس البشرية؟ وهل «للعواطف» و«الطبع» و«الجشع» و«غريزة التملك» دور فيها، الأمر الذي يجعل من الصعب التحكم بالنزعة العدوانية لدى الإنسان كما يعتقد (لورنتس)؟ ثم ما هو دور الإيديولوجيات والأفكار والتعصب والتحزب في اقتناع البشر بأن السبيل الوحيد لحل المشاكل والصراعات هو القوة والعنف؟ وهل للانغلاق الفكري والعقائدي دور في عدم إدراك البشر أن استخدام القوة كان عديم الجدوى على مرّ التاريخ؟ ثم كيف يمكن أن نستفيد من تحليلنا للنزعة العدوانية للبشر في دراسة «الديكتاتوريات» وكيف ينشأ الديكتاتور «سيما وأن المنطقة العربية تعاني هذه الظاهرة أكثر من غيرها»، وما هي أسباب عدوانيته المفرطة تجاه شعبه والآخرين، وما هو دور كل من العوامل النفسية الداخلية والعوامل الاجتماعية الموضوعية في ظهور ديكتاتوريات عتيدة من أمثال: هتلر، أو ظهور شخصيات دموية من أمثال: شارون وميلوسيفيتش وغيرهم.

يضاف إلى ذلك أننا نريد أن نفهم أسباب العدوانية الهمجية التي تمارسها (إسرائيل) ضد الفلسطينيين منذ أكثر من ستين عاماً؟ وأن نتعرف إلى الأسباب اللاأخلاقية التي تشنها الدول

الاســتعمارية على الدول والشعوب النامية؟ كما نريد أن تساعد هذه التحليلات على التعرف إلى أسباب العدوانية المرضية التي يمارســها بعض الجنود الأمريكيين في العراق، وبعض ضباط الســجون العربيــة في ســجونهم؟ وكيف يبرر الإنســان تعذيبه لإنســان آخر؟ ولماذا يتحــارب الناس في الوقــت الذي يعانون الجوع والفقر المدقع (كما يحصل في الصومال والسودان).

وســنتناول في هذه الدراســة نظرية (إريــك فروم) (Erich Fromm) عــن العدوانية والنزعة التدميرية لدى البشــر. إذ يعد (فروم) من الفلاسفة البارزين الذين أفردوا لموضوع العدوانية حيــزاً كبيراً من التحليل والبحث، لدرجة أن مجهوداته النظرية أدت إلى تطور كبير في الدراســات التــي تتناول العدوانية. أما أهمية (فروم) فتعود إلى اســتخدامه أنواعاً مختلفة من التحليل: النفســي، الســريري الطبي، الفلســفي، التاريخي، الاجتماعي، النقدي، ليقدم لنا مقارنة خلاقة لكل تلك المجالات المعرفية حتى تساعدنا على الوصول إلى فهم أكثر عمقاً للنزعة العدوانية عند البشــر. فـ(فروم) قلق جداً على مســتقبل البشــرية من الحروب لأنه يعتقد أن الإنســان هو الحيــوان الوحيد الذي يحارب نوعه ويمارس «القتل الجماعي».

أولاً: فروم ومدرسة فرانكفورت:

مدرسـة فرانكفـورت النقدية التي تأسسـت بيـن الحربين العالميتيـن فـي ألمانيا، أخذت علـى عاتقها تقديـم نقد لمختلف التناقضـات الاجتماعية والسياسـية والاقتصاديـة التي أخذت تجتاح العالم في القرن العشـرين. مما دفع هذه المدرسـة لتقديم التحليلات والبحوث الفلسـفية والاجتماعية للمشـكلات الكبرى التي أخذت تعانيها المجتمعات المعاصرة: تشيؤ الإنسان Rcif-cation، سيطرة التقنية على مستقبله، احتكار الشركات الكبرى واسـتعبادها لـه، النزعـة العدوانيـة المتصاعـدة والتي ذهب ضحيتها عشـرات الملايين من البشـر، عدم قدرة الديمقراطية على تحقيق السلام والعدالة لسـكان العالم، تحجّر الحياة، أتمتة الإنسان، اغترابه عن ذاته وعن بني جلدته وعن طبيعته[1].

ويقـوم المنهـج الـذي تتنـاول مـن خلالـه المدرسـة تلك المشـاكل على «النقد» أي نقد الظواهر السياسـية والاجتماعية والاقتصادية، بغية الكشف عن العوامل التي دفعت المجتمعات المعاصـرة للابتعاد عن قيم الحداثة، أي قيم العدالة والمسـاواة والحريـة. فحياة الناس اليوم أصبحـت أكثر عنفاً ودماراً، وأقل عدالة ومساواة مما كانت عليه قبل قرن من الزمان[2].

ولذلــك نجــد أن أعــلام هــذه المدرســة: (هوركهايمــر)، (هابرمــاس)، (ماركيوز)... إلخ، قامــوا بتقديم مراجعات نقدية واسعة لمختلف المدارس الفلسفية والاجتماعية التقليدية، بحيث تصبح هذه المــدارس أقدر على تحليل وفهم تناقضات المجتمع المعاصر، وأكثر احتكاكاً وقرباً من مشاكل العصر المعقدة.

وقــد انتهت هــذه المراجعات النقدية إلــى التأكيد على أربع نقاط أساســية: الأولى هي ضرورة ربــط المجهودات النظرية والفلســفة بمشــاكل الحياة اليومية LIFE ـ WORLD والابتعاد عن النزعة التأملية والمثالية[3]. والثانية توجيه الفلســفة بشــكل أساسي إلى الكشــف عن تناقضات المجتمع الرأسمالي وتعرية الســلبيات التــي أفرزتها آليات هــذا النظام الاحتــكاري. فاليوم أصبح أمراً ملحاً البحث في ظواهر: القهر النفسي والاقتصادي، الاغتراب، طغيان الآلة، تحجّر حياة البشر، الاستلاب، سيطرة المؤسسات على الحياة الفردية للإنسان... إلخ. أما النقطة الثالثة فهي ضرورة اســتفادة الفلســفة من: العلــوم النقدية الاجتماعية المعاصــرة، ولاســيما التحليــلات الاجتماعيــة والاقتصاديــة لماركس، التحليل النفسي عند فرويد، علم اجتماع المعرفة الذي يربــط المعارف بمحيطها الاجتماعــي والثقافي، مختلف العلوم

النفسية والسياسية والأنتروبولوجية المعاصرة. فتعاون الفلسفة مع هذه العلوم وتبني الروح النقدية هما الوسـيلتان الأساسـيتان لمواجهة حالة الضياع والاسـتلاب التـي دخلت فيها حضارتنا المعاصـرة. أما النقطـة الرابعة والأخيرة فقد ذهبت المدرسـة إلى أن التطبيق التكنولوجي لنظريات العلم، وظهور ما يسـمى التقنية، كانت له نتائج وخيمة على البشر، بعكس ما هو سائد من أن التكنولوجيا نعمة ورفاهية مكنت الإنسـان من السيطرة على الطبيعة. فالتقنية اليوم أدت إلى سـيطرة الإنسـان على الإنسان وحوّلتـه إلى مجرد آلة تابع للشـركات الكبـرى[4]، كما أن كل دخله يذهب إلى جيوب أصحاب شـركات الكمبيوتر والإنترنت والموبايل والسـيارات... إلخ، بحيث تحوّل الإنسـان نفسه إلى عبـد لآلته التـي اخترعها من جهـة، وتحولت آلته إلى وسـيلة لحصد أرواح الملايين في الحروب من جهة ثانية.

أما (فروم)، الذي يعد من الرعيل الثاني للمدرسة، فقد أعجب أيّما إعجاب بأعلام هذه المدرسة ومبادئها، الأمر الذي دفعه إلى تبني رسـالة المدرسـة والانتماء إليها. وإذا كان (ماركيوز) قد ركّز على نقد الإنسان ذي البعد الواحد، حيث الاستلاب والتشيؤ يسـيطران على حياتـه[5]، وإذا كان (هابرماس) يركّز على نقد

التقنية وتحوّلها إلى وسيلة لاستعباد الإنسان للإنسان[6]، فإن (فروم) يركز على نقد تفاقم النزعة التدميرية للبشر وانتشار الحروب.

وقد قادته اهتماماته بالشخصية العدوانية والتدميرية إلى اللجوء للتحليل النفسي لسبر أغوار هذه الشخصية واكتشاف آليات عملها وطبيعتها الداخلية. ومن الأمور التي توصل إليها من تحليلاته التمييز بين نوعين من الشخصية في المجتمع: الشخصية الوجودية التي تسعى إلى إثبات ذاتها وكينونتها ويسميها (To be)، والشخصية التملكية التي تسعى إلى التملك ويسميها (To have). الأولى شخصية سويّة ومنتجة، تحقق حاجاتها لكي تثبت شخصيتها، وتبتعد عن الأساليب اللا أخلاقية كالتملق والمسايرة. أما الثانية فهي شخصية غير سويّة، مستهلكة، عدوانية، انسحابية، اعتمادية، تميل إلى التملك والمسايرة والخضوع، ولذلك، فإن هذه الشخصية تنتهي إلى البحث عن التملك من أجل التملك [7].

ولذلك نجد فروم يحارب نزعة التملك المفرطة لدى البشر ويستعين (ببوذا) و(ماركس) للتصدي لهذه المشكلة، إذ نجد (بوذا) يحذر مراراً وتكراراً من ترك شهوة التملك تستولي

علينـــا، كما نبّه (ماركس) إلى أن الرفـــاه رذيلة مثله مثل الفقر، وأن نجعــل غايتنـــا أن نكون أفضـــل لا أن نمتلك أكثـــر [8]، أما (فــروم) فيعــد هذا التميز بيــن نمط الوجود ونمــط التملك، من المشكلات الأساسية لوجود الإنسان التي على الفلسفة والتحليل النفســي دراســتها بغية إيجــاد الحلــول المناســبة. ولذلك نجده يحاول، خلال مســيرته الفكرية، تعليم النـــاس كيف يتخلصون من الانصياع للمادة والسيطرة على رغبة التملك حتى لا يقعوا في مادية مفرطة تجعلهم تابعين وضعفاء ومنقادين، الأمر الذي يطيح بوجودهم الإنساني.

ثانياً: فروم والتحليل النفسي:

تحمل مدرســة فرانكفورت على العموم تقديراً عالياً لمنهج التحليــل النفســي Psychoanalysis عند (فرويــد)، ويعود هذا التقدير إلى سببين أثنين:

الأول: أن التحليل النفسي، هو أساساً، نظرية تحاول معالجة الإنســـان من الأمــراض النفســية والعقلية [9]. وبما أن الإنســـان المعاصر، في ظل النظام الرأسمالي المادي والاشتراكي القمعي، أصبــح يعاني أمراضـــاً نفســية واجتماعية كثيرة، فـــإن (فروم)

وزملاءه عوّلوا على منهج التحليل النفسـي لمسـاعدتهم في فهم ومعالجة تلك الأمراض والضغوط. كما اعتمدوا عليه في تخليص البشـر من الأوهام وجعل الناس شـخصيات مستقلة عن «القوى المتسـلطة التي تفرض القيود»[10]. فالتحليل النفسـي – بحسـب (فروم) – هو الذي يجعل من «الحياة شيئاً ذا معنى»[11].

الثاني: أن التحليل النفسـي يذهب إلى أن الأمراض النفسية المعاصرة تعود إلى المجتمع الجديد الذي يمتاز بالقمع والتسلط والمادية، وهذه نقطة مشـتركة بين التحليل النفسـي ومدرسـة فرانكفـورت النقديـة، فـ (فرويـد) مثله في ذلك مثل مدرسـة فرانكفورت، شديد النقد للحضارة المعاصرة وساخط عليها [12]، لدرجـة أنه يذهب إلـى أن هذه الحضـارة المعاصرة مصابة بـ «الخبل الجماعي» أو «العصاب الجماعي»، بحيث أصبح مبدأ حب التسلط هو المبدأ المسيطر على الأفراد والجماعات [13].

أما (فروم) وزملاؤه فإنهم يهتمون كثيراً بتحليلات (فرويد) من أجل الكشـف عـن العوامل النفسـية والغريزيـة التي تقف وراء أمراض الإنسان النفسـية والاجتماعية، ولذلك نجده مثلاً يشـارك (فرويد) بالقول بوجود «اللاشـعور»، بل ويذهب إلى القول بأن هناك لا شعوراً جمعياً يمارس الكبت الاجتماعي على

المجتمع، وهذا يعني أن مدرسة فرانكفورت، و(فروم) على وجه الخصوص، قد حاولوا إخراج نظريات (فرويد) وتحليلاته من مجال الشخصية إلى مجال المجتمع بشكل عام. فالغريزة الفردية عند (فرويد) تحوّلت عند (فروم) إلى طبع اجتماعي، والعدوان الفردي تحوّل إلى عدوان جماعي، والعقد النفسية الفردية تحوّلت إلى عقد اجتماعية عامة، والحاجات الفردية التي تسعى لتأكيد الذات تحوّلت إلى حاجات اجتماعية تتعلق بالهوية والانتماء.

بقي أن نشير إلى أن هناك صفة مشتركة بين (فرويد) و(فروم)، يبدو أنها تعود إلى الهدف المشترك لهما وهو تخليص البشرية من المادية والعدوانية المتفاقمة، وهذه الصفة المشتركة هي اهتمامها بالتصوف والديانات الشرقية القديمة، ذلك أن التصوف والديانات القديمة سعياً إلى «الخلاص الروحي»[14] للبشر، أي إلى تخليصهم من أدران المادة والشهوات ورغبات التملك، وهي أمور أدت بالبشر المعاصرين إلى التشيؤ والاغتراب والوقوع تحت نير ضغوط المجتمع المعاصر. فـ (فرويد) و(فروم)، يسعيان لتخليص البشرية من «أمراض العصر» حتى لو كان هذا الخلاص عن طريق التصوف.

ثالثاً: نقد النظريات التقليدية للعدوان:

كثيراً ما يتذمر (فروم) من عدم وجود نظرية متكاملة «توحّد المكتشفات حول العدوان»[15]، وتقدم فهماً كلياً لتلك الظاهرة، فعلى الساحة الفكرية لا يوجد سوى رؤى للعدوان مستمدة من هذا الفرع المعرفي أو ذاك. وعلى ذلك، فإن المشكلة التي تواجه الباحث في دراسته للنزعة العدوانية عند البشر، أنها ظاهرة معقدة ومركبة وتدخل في تكوينها فروع معرفية كثيرة: كالتحليل النفسي، العلوم العصبية، علم النفس الحيواني، علم التاريخ، الأخلاق، الدين، علم المستحثات، الأنتروبولوجيا، الطب النفسي...إلخ. فبدون هذا التوسع، وبدون الاستفادة من مختلف الفروع المعرفية، فإن أي دراسة لن تنجو من ضيق الأفق، وستحرم نفسها من التحقيق من صحة فرضياتها والتيقن من استنتاجاتها. أما أهم النظريات التي تناولها فروم بالتحليل والتقييم فهي:

1 – التفسير الغريزي للعدوان: ويقول هذا التفسير الذي تبناه عالم النفس (فرويد) وعالم السلوكيات (كونراد لورانتس) K. Lorenz: إن «السلوك العدواني للإنسان، كما يتجلى في الحرب، والجريمة، والمشاجرات الشخصية، وكل أنواع السلوك السادي والتدميري ناجم عن غريزة فطرية مبرمجة

حسـب تتابع النشـوء وتسـعى إلى الانطـلاق وتنتظر الفرصة المناسبة لتعبر عن نفسها[16]».

ويذهب (فرويد) في تفسـيره لظاهرة العـدوان إلى التمييز بيـن نوعين من الغرائـز: الأولى الإيـروس Eros، أو غريزة الحياة، والثانية غريزة الموت. فإذا كانت غريزة الحياة تسـعى لحفـظ الذات، فإن غريـزة الموت غريزة عكسـية تتوجه ضد الكائن الحي نفسه لتدمره. فالعدوان، بهذا المعنى، ليس استجابة لمثيـرات خارجية، بل هو «دافع سـيال له جـذوره في تكوين الكائن البشري»[17]. فـ (فرويد) يعتقد أنه إذا كان الدافع الجنسي (الليبدو) وحفظ الذات هما القوتان اللتان تهيمنان على الإنسان، فـإن غريزة الموت هي القطب الآخر لدافع حفظ الذات [18]. أما التقاء غريزة الموت مع الدافع الجنسـي فيؤدي إلى السـادية أو المازوخية [19].

أمـا (لورانتس) فإنـه، وبالرغم من اتفاقه مـع (فرويد) في إرجاع النزعة العدوانية للبشر إلى الغرائز والجانب البيولوجي للإنسـان، إلا أنـه يختلف معه في أنه يفسـر النزعـة العدوانية بحدوث انفجار داخلي للدوافع الحبيسة. فالعدوان عنده ينتج عن

تراكم في الطاقة الخاصة بالفعل الغريزي، الأمر الذي يؤدي إلى حدوث «انفجار حتى من دون وجود مثير»[20]، بل إن الإنسان كثيراً ما يبحث عن المثيرات ليفرغ فيها الطاقة الحبيسة، ولذلك فإن هذا الإنسان مثلاً، يوجد الأحزاب السياسية للعثور على المثيرات للطاقة الحبيسة، بدلاً من أن تكون الأحزاب السياسية سبب العدوان [21]. فالإنسان عند (لورانتس) إذاً «يخلق الظروف التي تسهل التعبير عن العدوان»[22].

هكذا ينتهي كل من (فرويد) و(لورنتس) إلى أن الدافع العدواني لدى الإنسان دافع فطري، ولذلك فإن كبت هذا الدافع أمر «غير صحي» لدرجة أن (لورانتس) يعتقد أن الإنسان المتمدن الحالي يشكو من التفريغ غير الكافي للدافع العدواني [23]. «فالعدوان والطاقة التدميرية» ينتجها الإنسان باستمرار ومن الصعب إن لم يكن من المستحيل التحكم فيها على المدى الطويل [24].

ومن الواضح أن هذه النظريات متأثرة بالنزعة الميكانيكية التي سيطرت على العلم خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. حيث تقابل الغريزة الطاقة، فكما أن الغريزة تتفجر داخل الإنسان عندما تزداد العوامل الكابتة لها، كذلك تطفح الطاقة عندما تحجزها «بوابات السد»، فالغريزة هنا وكأنها «غرفة

ينعتق فيها الغاز باستمرار»[25]. كما أن بصمات الهيدروليكية فواضحة في هذه التفسيرات.

وبالنسبة لـ(فروم) فإنه ينتقد هذه النزعة «الغريزوية» في تفسير العدوان ويعدها غير كافية لتفسيره، أما انتقاداته فتتحدد في النقاط التالية:

أ – إن ذيوع صيت التفسير الغريزي، لا يعود إلى أنه تفسير في فهم تلك الظاهرة، بقدر ما يعود إلى أنه تفسير يهدئ شعور الناس بالعجز عن القدرة على مواجهة تفاقم العدوان في كل مكان، لدرجة أن الناس استسلموا للرأي الذي يقول بأن العدوان فوق طاقة البشر، وأنه ليس لنا القدرة على ضبطه، بحيث أصبح هذا التفسير «إيديولوجيا تهدّئ الخوف مما سيحدث وتبرر الشعور بالعجز»[26].

ب – إن التفسير الغريزي تفسير لا ينبهنا إلى أن هناك إمكانية لإعادة بناء النظام الاجتماعي للحد من العدوانية ومختلف الظواهر اللامعقولة في المجتمع. فهناك جرائم وأعمال عدوانية كبرى تشن بحجة الدفاع عن الشرف أو الوطنية....، بينما هي في حقيقة الأمر تشن لتحقيق مصالح اقتصادية لفئات

محددة، فهذا التمويه الإيديولوجي يزيد من النزعة التدميرية في المجتمعات [27].

جـ – يشكو التفسير الغريزوي للعدوان من «عيوب فادحة»، لأنه يقوم على التأملات المجردة إلى حدّ ما، ولا يقوم على أدلة تجريبية «مقنعــة»، فمثلاً إن «غريزة الموت» التي تحـدّث عنها (فرويد) والتــي اعتبرها قوة بيولوجيــة موجودة لدى الكائنــات الحية، ولا يمكن العثور عليها لدى الحيوانات الأخرى [28].

2 – التفســير الســلوكي للعــدوان: أما التفســير الســلوكي للعــدوان، والذي يعد عالــم النفس الأمريكي (ســكنر) Skiner من أبرز الممثلين المعاصرين له، فإنه لا يشــغل نفسه بالدوافع الفطرية القابعة خلف الســلوك العدواني، بل بالسلوك نفسه، وبـ «الاشــتراط الاجتماعي الذي يشكل سلوك العدوان»[29]. فالمهم في المدرســة السلوكية السلوك وليس الشــعور، السلوك وليس الإنســان الذي يسلك. والسلوك في هذا التفســير ناتج عن تأثير البيئــة، بالإضافة إلــى العوامــل الاجتماعيــة والثقافية، وليس للعوامل الفطرية أي دور فيه. فالتفســير الســلوكي، يعدّ نفســه، تفســيراً ثورياً لا يؤمــن بالطبقات التراتبيــة الاجتماعية المبنية على أسس فطرية وقبلية، ولا يرى أن الإنسان كائن محدد فطرياً

وطبيعياً بشــكل مســبق، بل على العكس فإن المدرسة السلوكية تمثل وجهة نظر الطبقات الوسطى الصاعدة في أوروبا، والتي تعتقـد بأن مكانة الشــخص وســلوكه لا يعتمــدان على عوامل فطريــة، بل علــى أفعالــه الاجتماعية التي يصنعها بنفســه[30]، بخلاف الغريزوية التي تريد أن تبين أن الخلافات بين البشــرية طبيعية وليس للإنسان القدرة على تغييرها. فالسلوك العدواني، إذاً، مثله مثل ســلوكيات الشجاعة والطاعة والعطف...، يتعلمه الإنســان أثناء حياته كوسيلة من وسائل تكيّفه مع المجتمع الذي يعيش فيه[31]. والإنســان إذا ما انتفع من الســلوك العدواني عن طريق «التعزيزات الإيجابية» سوف يتجه إلى أن يسلك سلوكاً عدوانياً في المســتقبل، وهذا يعني في النهاية أن الفرد بالمجمل يخضع للعملية الاجتماعية برمتها، ويتعلم أن أي سلوك أو عمل أو فكر أو شعور لا يتلاءم مع «المخطط العام» للمجتمع سوف يجلب لــه المتاعب، ولذلك فإنه يســعى لأن يكون «ما يفترض أن يكون»[32].

فالإنســان – بحسب (ســكنر) – يتعلم «أن التكيف هو الحل الأمثــل والأجــدى والأكثــر تقدميــة»[33]، ولذلك فإن الإنســان يعيــش جحيم الانضباط التام بالمتطلبات الاجتماعية والخضوع

للرتابــة القاتلة، في الوقت الذي يموّه على نفســه بأنه في «جنة التقدم» وعصر الإنجازات العظيمة [34]. هكذا نجد أن السلوكية تعتبر العدوان ســلوكاً مكتسباً يرتبط بفئات المعززين والتعزيز الإيجابي الذي يؤثر في حدوث الاستجابة العدوانية وقوتها.

ومن التفســيرات التي تدور في فلك السلوكية هناك التفسير الذي يعتبر «الإحباط»أحد أهم أسباب العدوان. فالإحباط بحسب هذا التفسير «يمكن أن يحرض على عدد من أنماط الاستجابات ويأتي العدوان في مقدمتها»[35]. ويؤكد أصحاب هذا التفسير أنه يساعدنا على فهم ثورات الفقراء والمحبطين.

أما (فــروم) فإنه يتحفظ على التفســير الســلوكي للعدوان، ويعتبره «قاصراً وليس صحيحاً»، لأن السلوك نفسه يعتمد في النهاية على الدوافع التي تحرضه[36]، وعنده أن النوايا والدوافع والعوامل النفسية الداخلية هي العوامل الأكثر قدرة على تفسير السلوك الخارجي. يضاف إلى ذلك أن أغلبية تجارب السلوكيين تقع في «البيئة الصنعية» In vitor، وهي بيئة غير مقنعة وذات شــروط مســيطر عليها صناعياً، في حين الأجــدى بالنظريات المقنعة أن تختبر فرضياتها في «البيئة الحية» In Vivo.

وينتهي فروم من مناقشته للتفسيرين السابقين إلى أن الخيار بين أحدهما «ليس في صالح التقدم النظري»[38]. فكلا الموقفين «أحادي التفسير»[39]، ويعتمد على تصورات دوغمائية سابقة. ولذلك فإننا لسنا مضطرين للقبول بأحد الخيارين: الطبيعة أم التربية، الغريزة أم البيئة، بل هناك خيارات أخرى أقدر على تفسير العدوان ويمكن امتحانها بشكل أكثر جدية.

ومن هذه الخيارات يلجأ (فروم) إلى إيجاد نوع من التكامل بين التفسيرين، مع بعض التطوير والتغيير، تغيير نابع من التطورات المعاصرة في ميادين التحليل النفسي وعلم النفس الاجتماعي وعلم النفس الحيواني، بالإضافة لفيزيولوجيا الأعصاب والطب النفسي.

فمشكلة التفسيرين السابقين أن الإنسان عندهما ليس له كيان ذو بنية وقوانين محددة، ولذلك يتم إقصاؤه من مجال الرؤية، فالإنسان سواء كان من إنتاج الغرائز أو من إنتاج السلوك فإنه يتحدد بشروط من خارج ذاته. لننتهي إلى شخص ليس له دور ولا مسؤولية تجاه حياته، شخص دمية تحركها وتتحكم بها الغرائز أو السلوكيات [40]. فالإنسان الغريزوي يعيش ماضي النوع، في

حين يعيش إنسان السلوكيين حاضر نظامه الاجتماعي. الأول آلة لا يمكن أن ينتج إلا نماذج الماضي الموروثة، والثاني آلة لا يمكن أن ينتج إلا نماذج الحاضر الاجتماعية.

ولذلك فإننا نجد أن مقاربة (فروم) لمشكلة العدوانية البشرية ليست مقاربة غريزوية ولا سلوكية، بل هي مقاربة تحليلية نفسية. فماذا يقصد بهذه التحليلية؟

رابعاً: أنواع الدوافع وأنواع العدوان:

لتجاوز عيوب التفسيرات السابقة ولتقديم نظرية تفسر العدوان بشكل متكامل وعميق يلجأ (فروم) إلى خطوتين: الأولى التمييز بين نوعين من الدوافع، والثانية التمييز بين نوعين من العدوان. وهاتان الخطوتان قام بهما بعد دراسته الموسعة للسلوك العدواني من زوايا مختلف العلوم التي تدرس سلوك البشر وأحوالهم النفسية والاجتماعية والسياسية.

1 – أنواع الدوافع: يذهب (فروم) إلى أن مشكلة التفسيرين الغريزوي والسلوكي أنهما يتجاهلان أنواع الدوافع المختلفة، فيتم دمجها في دافع واحد، قد يكون الدافع الجنسي، أو دافع

حفظ الذات. والمشكلة أن دمج الدوافع في دافع واحد أدى إلى دمج أنواع العدوان في نوع واحد، وهنا يكمن القصور الكبير.

فنظرية (فروم) في العدوان تنطلق من ضرورة التميز بين نوعين من الدوافع يبنى عليها نوعان من العدوان، وهذه الدوافع هي:

أ – الدوافع العضوية: كالغذاء وحفظ الذات والخوف... إلخ. وهذه هي الدوافع العضوية المتعلقة بالجانب البيولوجي للإنسان.

ب – الدوافع اللاعضوية: كالمحبة والسعي نحو الحرية والنرجسية والعدوان والسادية والمازوخية وحب السيطرة والبحث عن المكانة الاجتماعية والإيثار... إلخ. وهذه دوافع غير مشتركة بين كل الناس، بل تظهر عند البعض ولا تظهر عند البعض الآخر بتأثير من ظروف الشخص الداخلية (النفسية) والخارجية (البيئة المحيطة). وهذه الدوافع يمكن أن نسميها «الطبيعة الثانية للإنسان»[41].

غير أن هذين الدافعين لا يعملان بشكل منفصل عن بعضهما بعضاً، بل هناك نوع من التداخل، وهذا التداخل هو الذي جعل

الباحثين لا يميزون بينهما. وخير مثال يسوقه (فروم) لتوضيح التداخل بين هذين الدافعين هو السلوك الجنسي للشر، فالدافع الجنسي وبالرغم من أنه من الدوافع العضوية إلا أن السلوك الجنسي قد يتأثر بدوافع ليست جنسية وبعوامل ليست عضوية: فالرغبة في إثبات الذات، التنافس الاجتماعي، الغرور، الخجل، القلق، العقائد، المبادئ، الوضع الطبقي..، كلها عوامل تؤثر تأثيراً كبيراً في الدافع الجنسي. يضاف إلى ذلك أن الشهرة والسلطة والثروة تجعل مالكها جذاباً من الناحية الجنسية [42]. وهناك أمثلة كثيرة على أن الأكل، وهو دافع عضوي، قد يُحرض ليس بسبب الجوع الفيزيولوجي، وإنما بدافع الجوع النفسي، فالإنسان قد يأكل بدافع من إحساس الاكتئاب أو القلق أو الملل. وهذا يعني في النهاية أن «الرغبة الجسدية كثيراً ما تحركها عواطف غير جسدية، تجد في ذلك إشباعاً لها»[43].

إن هذا التمييز دفع (فروم) إلى إيجاد مفهوم خاص يجاري ذلك التمييز الذي أوجده بين الدوافع، فالبشر لا يسلكون بدافع من بيولوجيتهم فقط، بل هناك تداخل بين ما هو بيولوجي وما هو نفسي واجتماعي. هذا التداخل ممكن اختصاره بمفهوم «الطبع»، فلكل إنسان طبعه الخاص الذي اكتسبه من أوضاعه

الاجتماعيــة والاقتصادية التي يعيشــها، كما أنــه قد يكون لكل فئــة اجتماعيــة طبعها الخــاص الذي تتميز به عــن غيرها من الفئات. فللفقراء مثلاً طباع خاصة، وللأغنياء طباع، وقد يكون للنســاء طباع وللحكام طباع ولكل مهنــة طباعها، وهناك أقوام تتميــز بطبــاع معينة، ولذلك يقول (فــروم) «الجماعات تقولب الطبــع»[44]. فالطبع مفهــوم يجمع بين الغريــزة من جهة وبين البيئــة من جهة ثانيــة، دون أن يكون واحداً منها؛ أي أنه مفهوم اجتماعي ونفســي وفطري بنفــس الوقت، كمــا أن الطبع يدفع الإنســان لأن يســلك بطريقة معينة لأنه عندما يحقق طبعه فإنه يشــعر بالرضــا، ولذلك فإن للطباع ســلطة علينــا لأننا نرضى عندما نتبعها.

2 – أنواع العدوان: أما بالنســبة للسلوك التدميري وأعمال العنــف والحــروب فإن(فــروم) ينســبها للدوافــع اللاعضوية. فهي ســلوكيات اجتماعية ونفســية وليست ســلوكيات عضوية غريزية.

ولذلــك نجــد (فــروم) يرفض التفســير الغريــزي التقليدي للعدوان الذي يفســره بــ«الشــغف بسفك الدم»[45] أو اشتهاء الدم لدى الشعوب القديمة، لأن أعمال العنف والتعذيب التي يسوقها

أصحاب تفسـير حب الإنسـان للدم، وأن الإنسان كائن وحشي كالتمثيل بالجثث، رمي العبيد للأسود، بقر بطون النساء، أشكال التعذيـب الرهيب، إخصـاء الرجال...إلخ لا يعـود إلى عوامل غريزية، بقدر ما تعود إلى عوامل اجتماعية وسياسـية ونفسية. فالحـكام القدماء عندما يشـربون الدم ويقتلـون ضحاياهم أمام الناس بوحشـية فإنهم يريدون أن يرهبوا الناس من جهة، ولكي يخفوا خوفهم الشـديد ويتظاهروا بالشـجاعة مـن جهة أخرى. وهذا ما يفسر كيف أن بعض الطبقات المخملية تشتري لأبنائها «قلـوب الذئاب» لكـي تأكلها اعتقاداً منهـا أن أكل تلك القلوب يزيد من شجاعة أبنائها.

كما أن العدوانية الانتقامية أو عقلية الانتقام والثأر المستمرة منذ آلاف السـنين ليسـت دليلاً على أن الإنسـان عدواني يحب الانتقام بشـكل فطري وغريـزي. فتقديس قانون «مقابلة الأذى بمثله»[46] والثائر الدموي، وإن كان عاطفة مسـتقرة يُعتقد بأنها موجودة لدى كل البشر إلا أن البحث المعمق يشير إلى أن الثأر والرغبـة في الانتقام سـلوكيات اجتماعية يزرعها المجتمع في وجدان الأفراد بحسـب ظروف المجتمع وأوضاعه والتحديات التي يواجهها.

فهنــاك ثقافات وقبائــل كثيرة لا تعرف الانتقــام ولا التأثر. كما أن الرغبة في الانتقام، كما تشــير الدراسات النفسية، ترتفع عنــد الأشــخاص الذين يعانــون أزمات وجوديــة، وقليلي الثقة بأنفســهم والذين يواجهون نوعاً من القلــق والخوف، وبالمقابل فإن الرغبة في الانتقام تنخفض عند الأشخاص الذين لديهم «ثقة بالحياة»[47] وحب الاستمتاع بها، حيث يظهر هؤلاء الناس قدراً كبيراً من التسامح.

إن هذا الرفــض الصريح من قبل (فروم) لإرجاع الأعمال العدوانية والتدميرية إلى عامل غريزي أدى به إلى التمييز بين نوعين من العدوان:

أ ـ العدوان الدفاعي (غير الخبيث): وهو عدوان مشــترك بيــن جميع الكائنات الحية ويحدث عندما تتهدد مصالح الكائنات الحيويــة، فيلجأ إما إلى الهجــوم أو الفرار. وهذا العدوان يهدف إلــى خدمة بقاء الفــرد والنوع، وهو يزول بــزوال التهديد عن الوجــود [48]، فهذا العدوان يرتبط بتلبية الحاجات البســيطة لدى البشر وإشــباعها في حال منع من تحقيقها، ولذلك يعده (فروم) جزءاً من الطبيعة البشرية بالرغم من أنه ليس له دلالة عدوانية

تدميريــة، فهو نوع من أنــواع التكيف مع الحياة، كما هو الأمر عند كل الحيوانات [49].

ب – العــدوان التدميــري (الخبيــث): وهــذا النوع خاص بالبشــر فقط لأن الإنســان هو الكائن الوحيد الذي يمارس القتل الجماعــي والتعذيــب. ويقصد بهذا النوع مــن العدوان مختلف أشكال الحروب والأعمال التدميرية والعنف المنظم والتعذيب. وميــزة هذا النوع مــن العدوان أن القائم به قد يشــعر بنوع من الرضا والتشفي عندما يمارسه ضد الآخرين [50].

ومشكلة البشر اليوم هي هذا النوع من العدوان الذي يجتاح كل أرجــاء العالم. وقد ازداد القلق من هذا العدوان عند (فروم) لأنه ابن الحربين العالميتين، وابن الجو المترقب للحرب النووية طوال الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين، وابن لحروب أواخر القرن العشرين التي تشــنها الولايات المتحدة الأمريكية علــى بقــاع مختلفــة من العالــم، وابــن لعصــر الديكتاتوريات الشــيوعية والفاشــية والنازيــة، والديكتاتوريــات الصغيرة في أوروبا الشرقية والمنطقة العربية وأمريكا اللاتينية.

ويريد (فروم) من مناقشته للعدوان التدميري أن يقول لنا بأن

هــذا النوع من العدوان ليس غريزياً ولا فطرياً وإنما هو ظاهرة نفسـية اجتماعيــة يمكن التغلــب عليها وتطهير العالــم منها عن طريق إزالة الأسباب الاجتماعية المؤدية إلى السلوك التدميري.

غير أن (فروم) مدرك تماماً أن هذه المهمة تعاني صعوبات كبيرة، سـيما وأن السـلوك العدواني متأصل في النفس البشرية منــذ آلاف السـنين وأن البشــر تعودوا على حل مشــاكلهم عن طريق العدوان والحروب. ولعل ما يزيد الأمر تعقيداً أن (فروم) الذي ينتسب إلى مدرسة فرانكفورت مدرك تماماً أن العالم اليوم يعيش مــا بعد الحداثة، حيث الانفلات الأخلاقي والقيمي وصل إلى مســتويات غير مسـبوقة، وهذا أمر يزيد في احتمال لجوء البشر إلى العنف والحروب.

خامساً: التكوين النفسي للنزعة العدوانية:

يذهــب (فروم) من مجمل تحليلــه لظاهرة التدميرية إلى أن العدوانية هي ظاهرة نفسية بالرغم من دخول عوامل اجتماعية وتربوية في بنية النزعة العدوانية العنيفة. ولذلك نجده يركز في تحليله على الخلفيات النفسـية للشخصيات التدميرية المشهورة في تاريخ البشر.

وقد قاده تحليله النفســي للســلوك التدميري إلى التمييز بين طبعين موجودين لدى البشر:

1 – الطبع النكروفيلي: وهو حب اللجوء إلى العنف والقسوة بشكل شــبه دائم. فالنكروفيلية Necrophilia تعني «الانجذاب العاطفــي إلى كل مــا هو ميت ومتفســخ ومتعفن وســقيم، إنها الشــغف بتحويل ما هو حي إلى شــيء غير حي، وبالتدمير من أجل التدمير»[51].

2 – الطبــع البيوفيلي: ويقصد به الحب العاطفي للحياة وكل مــا هو حي. فالبيوفيليا Biophilia تعني الرغبة في النمو وحب البنــاء وكل ما هو جديد، والشــخص البيوفيلي يميل إلى التأثير بالآخرين عن طريق الحب والعقل وليس عن طريق القوة [52].

وإذا كان الشــخص النكروفيلي يميل إلــى حب إدارة الناس وكأنهــم أشــياء وتصنيــف النــاس بطريقة عنصريــة، وتدمير الآخريــن، فإن الشــعور البيوفيلي يميل إلى التســامح والتفاؤل ونشر الدفء العاطفي حول الآخرين [53].

غير أن النكروفيلية ليســت مساوية للبيوفيلية، بل هي بديلة عنهــا [54]، ومعنــى ذلــك أن النكروفيلية تنمــو عندما يعاق نمو

البيوفيليا. فالإنســان «موهوب بيولوجياً بالقدرة على البيوفيليا، ولكنه مــن الوجهة الســيكولوجية لديــه الاســتعداد للنكروفيليا بوصفهــا حلاً بديــلاً»[55]. وعلى ذلك فالإنســان إذا لم يبدع أي شيء وإذا لم يستطع تحريك الأشخاص والتأثير الإيجابي فيهم، وإذا لم يســتطع الخروج من نرجسيته، فهو لا يستطيع أن ينجو من الإحســاس الــذي لا يطاق بالعجز وانعــدام القيمة إلا بتأكيد نفسه بفعل تدمير الحياة التي لا يستطيع أن يبدعها [56].

والعلاقــة بين النكروفيلية والبيوفيلية ليســت واضحة تماماً عنــد (فــروم). إذ ليــس هناك حد ثابــت بين الطبعيــن، كما أن الخصــال النكروفيلية قد ينجح الأشــخاص في إخفائها، ووجود خصلــة أو خصلتيــن من الطبع النكروفيلي ليســت دليــلاً كافياً على أن الشــخص ذو طبع نكروفيلي. زد على ذلك أن العوامل الاجتماعية قد تلعب دوراً في تقوية إحدى الطبيعتين [57].

كما يحاول (فــروم) أن يطور في مناهج فرويد في التحليل النفســي للكشــف عن الطبع النيكروفيلي. وتقوم مناهج (فروم) علــى: الملاحظــة، دراســة الأحــلام، تقويم معاملة الشــخص للآخرين، اســتخدام الاختبارات المعروفة. وهذه المناهج تمكن من الكشــف – بحسب (فروم) – عن الأشخاص النيكروفيليين،

فهـم المبغضـون والعنصريـون والديكتاتوريـون والمعذبون والإرهابيون ومنفذو الإعدام والمتحمسون للحروب[58].

غيـر أن مناهـج (فروم) لا تسـاعدنا على إيجـاد إحصائية نسـبية لوجود الأشـخاص النيكروفيليين فـي المجتمع بالقياس إلى الأشـخاص البيوفيليين، فلو كان عمل (فروم) عملاً محترفاً لاسـتطاع أن يبين لنا – من خلال دراسـته للعينات العشـوائية – نسـبة النيكروفيليين فـي المجتمع الأمريكي أو الفرنسـي أو الألمانـي أو الباكسـتاني اليوم، ولتمكنّا مـن تحديد أثر العوامل الثقافية والسياسية والاجتماعية بدقة أكبر في الطبع النيكروفيلي. غير أن (فروم) يشتكي من أن الاختبارات لا تقول لنا إلا ما هي «الآراء» التي لدى شعب ما ولا تقول ما هو «طبعهم»[59].

وعلى ذلك فإن انسداد الأفق في إمكانية الوصول إلى منهجية علمية تمكننا من دراسـة النكروفيلية دراسـة اجتماعية واسعة والوصـول إلى نتائج عامة يمكن تعميمهـا على الباحثين، أدى بـ(فروم) إلى الاكتفاء بدراسة هذا الطبع عند بعض الشخصيات المشـهورة، من أمثال سـتالين، هتلر، بعض زعماء الفاشـية، وبعض الشخصيات المشهورة بدمويتها وشذوذها.

ويبـدو النقص واضحــاً عندما يبدأ (فروم) بدراســة بعض النمــاذج التدميريـــة. والنمــوذج الذي يفرد له القســم الأكبر من دراســاته هو هتلــر، إذ يحاول (فروم) تفســير دمويـــة (هتلر) ونزعته التدميرية بدراســة ظروف حياته وطفولته، اعتقاداً منه أن لهذه الظروف الدور الأكبر في نشــوء الشــخصية وتطبعها بطبع معين. ولذلك نجده يفرد فصولاً مطولة للحديث عن علاقة (هتلــر) بأمه وتدليلها له، ولعه بالألعاب ذات الطابع التدميري، الوضع غير الشــرعي لوالده وخلافاته معه، الوضع غير الجيد الذي لاقاه في المدرسة الابتدائية، الإخفاق في المرحلة الثانوية، قراءاتــه المختلفة، علاقاته بالنســاء... إلخ. فـ(فــروم) يعتقد أن الأوضــاع العائليــة والتربوية والنفســية تلعــب دوراً كبيراً في نشوء النزعة العدوانية لدى البشر.

ويبدو أن (فروم) يجعل من منهج دراسة ظروف الشخصية التربوية والعائلية منهجاً عاماً يمكن أن يفسر لنا طباع وعبقرية وتدميرية ونجاح وفشل أي إنسان. ولذلك نجده لا يكتفي بدراسة شخصية (هتلر) وفق منهجه المذكور، بل يذهب لدراسة (فرويد) نفســه بواســطة ذلك المنهج، إذ نجده يحلل عبقرية (فرويد) من خلال دراســته لأحواله العائلية (علاقته بالنساء، علاقته بوالده

ووالدتــه، طفولته... إلــخ) [60]، ليصل تحمس (فــروم) لمنهجه الجديد في التحليل النفســي لدرجة تجعل حتى قناعات (فرويد) الدينية والسياسية نتاجاً لظروفه العائلية.

سادساً – خاتمة:

ونحن في ختام دراستنا للنزعة التدميرية عند فروم نريد أن نسوق الملاحظات التالية:

1 – إن تحليــل (فروم) للنزعة التدميرية عند البشــر تحليل عميق وشــامل، اعتمد على مختلف الفروع المعرفية ولا ســيما التحليل النفســي، كما أنه بذل جهوداً طيبة لتعديل بعض مفاهيم (فرويد) حتــى تواكب التطورات المعرفيــة المعاصرة، وحتى تساعده بشكل أكبر في تحليل النزعة التدميرية للبشر. فهو، مثلاً، يعطي الســنوات الخمس الأولى دوراً كبيراً في بناء الشــخصية مســتقبلاً – كمــا يفعل (فرويــد) – ، ولكنه في الوقت نفســه لا يكتفــي بهذه المرحلة، بل يعطي المراحــل اللاحقة دوراً لا يقل عن المرحلة الأولى، وهذا يعد خروجاً عن دوغمائية (فرويد). يضاف إلى ذلك، أنــه يحد كثيراً من مبالغة (فرويد) في إعطاء الأولوية للدافع الجنســي في بناء الشخصية، ويحاول النظر إلى

الشخصية بوصفها مزيجاً بين العوامل الفطرية والبيئية. وهذا يعني في النهاية أن إمكانية تعديل صفات وسلوكيات الأشخاص متوفرة عنده، أكثر مما هي عند (فرويد)، طالما أن بناء الشخصية الداخلي يتأثر، وبشكل كبير، بعوامل خارجية.

2 – ومع ذلك، فإن نظريته في العدوان لم تخرج بمجملها من عباءة (فرويد). فالطبع النيكروفيلي يشبه غريزة الموت عند فرويد، والطبع النيوفيلي يشبه غريزة الحياة عنده، مع بعض التعديلات التي تعطي دوراً لعوامل البيئة مساوياً لدور الغرائز.

3 – لم يعط (فروم) العوامل الاجتماعية والسياسية دورها الذي تستحقه في تفسير النزعة العدوانية عند البشر. فالمتأمل للحروب والأعمال العدوانية يجد أن «للوعي السياسي» و«العقيدة الدينية» و«الانتماء الطبقي أو الطائفي» و«العصبية القبلية أو العرقية»... إلخ دوراً متزايداً في الحروب المعاصرة. فحروب أواخر القرن العشرين وبدايات القرن الواحد والعشرين تعود في أغلبها إلى تأكيد الهوية والدفاع عنها في وجه التحديات التي تنتجها: العولمة المتغولة، القوى العالمية المنفلقة أخلاقياً،

بالإضافة إلى الديكتاتوريات المحلية التي تسحق هوية الأفراد والجماعة وتحولهما إلى أشياء تخدم وجود السلطة السياسية وتلبي متطلباتها.

4 – لم يهتم (فروم) بتحليل العلاقة بين «الأخلاق» و«القوة» وأثر كل منهما في النزعة العدوانية. فمن المعروف أن القوة التي يحصل عليها طرف ما تدفعه إلى استخدامها في حل مشاكله، بل تجعله يجنح إلى استخدامها للحصول على المكاسب وتحقيق المصالح دون أي اهتمام بمسألة «الحق». فحق القوة، على مدى التاريخ كان أقوى من قوة الحق، والضعفاء لا يمكن إلا أن يتعرضوا للسلب والاضطهاد. والأقوياء لا يستطيعون إلا أن يشنوا الحروب، لأن وعيهم بقوتهم يجعلهم يقدسون مصالحهم ويحاولون الحصول عليها بأي ثمن، حتى لو كان هذا الثمن تزوير التاريخ واختراع الخرافات وفرضها على الآخر.

5 – إن تحليلات (فروم) عن الشخصية العدوانية، تدفعنا للتأمل بما يسمى في الثقافة العربية بـ«المستبد العادل». فهل هناك بالفعل وجود حقيقي لهذه الشخصية، أم أن المسألة تتعلق بحدوث بعض الالتباسات. فالمشكلة تكمن في كيفية تصنيف هذه الشخصية، فهل هي شخصية إيجابية لأنها في النهاية

تحمـل قدراً من الإنســانية ومحبــة المجتمع، أم أنها شــخصية سـلبية عدوانية لأنها تمارس التسـلط والعنف وتدجن المجتمع وتخضعه لمزاجيتهــا وثقافتها المحدودة، الأمر الذي يؤدي إلى نتائج تدميرية على المدى البعيد. فشــخصية «المســتبد العادل» كمــا تشــير التحليلات النفســية التي يمكــن أن نطبقهــا عليها، شــخصية نرجسية تحب التملك وتســعى للاستعلاء والسيطرة، وحتى الأعمال الخيرية والإنســانية التــي تقوم بها، فإنها تفعلها لكــي تحصل علــى المزيد من المديح والإطــراء، أي أنها تقوم بتلك الأعمال من أجل إشباع حاجات الذات النفسية. وعلى ذلك يمكــن القول إن مصطلح «المســتبد العــادل» مصطلح عاطفي وليــس مصطلحاً علمياً، لأن الاســتبداد ينتمي إلى نمط نفســي مختلف تماماً عن النمط النفسي الذي تنتمي إليه السلوك العادل. فالمسألة لا تتعدى عادة ثقافية تلجأ إليها بعض الشعوب التي تحب شخصياتها التاريخية، فتبرر لها كل ما تفعله، سواء كانت أفعالاً إيجابية أم سلبية، إنسانية أم عدوانية، فتكوّن عنها صورة مركبة من مجموعــة من المتناقضات تخلط بين الشــجاعة والهمجية، الجُبن والحكمة، الواقع والأمنيات، النتائج والأسباب،... إلخ.

6 – أمــا الــدرس الذي يمكن أن تســتفيده الثقافة السياســية

العربيـــة من تحليلات (فروم) للنزعة العدوانية، فهو أن التحليل النفســي لتربية وتنشــئة الحالات الديكتاتوريــة العربية، أمر قد يفيــد في الكشــف عن حقيقة هــذه الشــخصيات المرضية التي دمرت شــعوبها من أجــل التنفيس عن عقد علقت بشــخصيتهم خــلال مراحــل مبكرة مــن التربية غير الســوية. غيــر أن هذا الدرس لن يفيد كثيراً في تخليصنا من الديكتاتوريات والحروب المنتشــرة في منطقتنا العربية، فالمسألة تتجاوز التحليل النفسي لبعض الشــخصيات المريضة، إذ ليــس أمامنا لتجنب الحروب والعدوان ســوى الحصول على أســباب القوة، وإلا سنبقى ندفع فاتورة ضعفنا للأقوياء، حتى لأقوياء المستقبل أياً كانوا. والقوة لا يمكــن الحصــول عليهــا إلا عن طريق الحريــة – كما تقول التجارب التاريخية والسياســية المعاصرة – وهذا أمر لا يتحقق إلا بالتصــدي للديكتاتوريات التي تصرّ على إضعاف شــعوبها حتــى تتحكــم بها. وهذا يعني في النهاية أن حل مشــكلة النزعة العدوانية والحروب والديكتاتوريات هو مســألة سياســية وليس مسألة تحليل نفسي، كما اعتقد (فروم).

* * *

2

السلطة بين المعرفة والسياسة

بنية السلطة وآليات عملها عند فوكو

ما هي السلطة؟ هل هي «الاستخدام المشروع للعنف» كما بين ماكس فيبر؟ أم هي جائزة الصراعات السياسية بحسب أمير مكيافيلّي؟ أم هي وسيلة تستخدمها القوة الراغبة لتأكيد ذاتها كما يقول نيتشه؟ لكن في المقابل أليس للحقيقة سلطة؟ وللأخلاق سلطة؟ وللمجتمع سلطة؟ وللكلام سلطة؟ حتى وصل الأمر لدرجة القول بأن للعدالة سلطة.

لقد درجت التقاليد الفكرية في دراســة «السلطة» Author-ity على البحث عنها في الميادين السياسـية والعسـكرية وحتى الدينية، لدرجة أن مفهوم السلطة أصبح ملازماً لتلك المجالات، بحيث ينظر إليه على انه مفهوم سياسي بامتياز.

أما البحث في ماهية السلطة من حيث هي موضوع معرفي وليـس موضوعاً سياسـياً، والوقوف عند بنيتها الاسـتراتيجية وآليات عملها الداخلية، وتحليل العلاقة الديالكتيكية بين السـلطة والمعرفـة والمجتمع، فقد تم إنجازه لأول مرة، بشـكل منهجي وعميق، على يد ميشيل فوكو (1926 – 1984).

فاليـوم للطبيب النفسـي سـلطة يمارسـها علـى المريض وأهلـه[1]، وللخطاب سـلطة يمارسـها على قارئـه[2]، وأصبح لمؤولي الأحلام سلطة عندما يدّعون أنهم يستطيعون تفسير كل شيء والتنبؤ بالمستقبل[3]. كما أن للعادات والقيم سلطة تمارسها على من يُنظر إليهم على أنهم غير منسجمين معها أو متمردون عليها. وللمجتمع أيضاً سـلطة يمارسـها عندما يراقب ويعاقب ويـروّض ويهيمن علـى الناس والـرأي العـام. ويذهب فوكو إلـى أبعد من ذلك ليتوصل إلى أن للعدالة سـلطة من حيث إنها

تقوم على العنف الداخلي اللين، وللحقيقة سـلطة تمارسها على العقول، وللأخلاق سلطة تمارسها على الوجدان والأجساد.

هـذا الانتشـار الرهيب للسـلطة فـي كل مـكان، داخل كل الأنظمـة المعرفيـة والاجتماعية والسياسـية، دفع فوكو للبحث عـن الآليات والاسـتراتيجيات التي تعمل السـلطة من خلالها، والوقـوف علـى الإجراءات والممارسـات والمؤسسـات التي تتضمنها السلطة. فالسلطة هي موضوع معرفة أو المعرفة هي سلطة بذاتها، ولذلك لابد من دراسة الأبعاد السياسية والسلطوية للمعرفة من جهة، ودراسـة الأبعاد المعرفية للسـلطة والسياسة من جهة ثانية.

فالسـلطة موجودة في المجتمع بشـكل خفي لأنها «لا تُرى ولا تتكلم»[4]، كما أنها تمارس نفسـها انطلاقاً من نقاط لا يمكن حصرها[5]، فطبيعة السـلطة رمزية متوارية ومتشابكة، ولذلك تأخرت البشـرية في الكشـف عن هذه الطبيعة المعقدة والخفية. والسـلطة وإن كانـت تعمل على مدى التاريـخ بصمت وهدوء وغموض، إلا أنها مع ذلك ذات طابع ثقيل يسمح برؤيتها ويدفع إلى استنطاقها.

أولاً – نقد التصور التقليدي للسلطة:

كثيــراً ما يتذمر فوكو من ســقم المنظور التقليدي للســلطة، الذي يبحث عنها في ســياق القانون والقضاء والشريعة وأجهزة الدولــة القمعية. فهذه الأطر فقيرة ولا تســمح بالولوج إلى عالم الســلطة العميق والمعقد والمتشابك العلاقات، ولذلك نجده ينتقد المنظّرين السياســيين والفلاســفة الذين ربطوا السلطة بقاموس الدستور والشريعة، حيث تنســب السلطة والتسلط لطبقة معينة أو يبحــث عنهــا في خضم علاقــات إنتاج محــددة، ناهيك عن الانقســام بين مؤيد لجهاز الدولة وقســريتها، ومعارض لطابع الدولــة العنفــي، لتنتهي تلك التنظيرات إلى جعل الســلطة تهمة يحاول كل فريق أن ينعت بها عدوه[6].

فتحليــل الســلطة قبل فوكــو كان مقترناً بالقانون والســيادة والحــكام، دون أي اهتمــام بالطريقة التي تمارس بها الســلطة مادياً، ودون أي بحث في «ذاتيتها وتقنياتها وتكتيكاتها»[7]. لذلك نجــد أن فوكو قد بــذل جهوداً كبيرة لإخراج موضوع الســلطة من دائرة المحاكمات السياســية والبحث الفلسفي النظري الفج، والدفع بها إلى دائرة الواقع المباشر والحدثية الآنية. فجينالوجيا

فوكــو لم تعد تهتم بالمنهج الفلســفي التقليــدي الذي يحاول ربط السـلطة برؤية كلية ماهويّة تسـري في كل المجالات، إذ تبين أن من المهم البحث عن ماهية السـلطة والمعنى الخفي لها، بل إن جينالوجيا فوكو أخذت تبحث عن السلطة في «الأحداث كما تتبدى»، لتصف ما يجري بشـكل آني وحسـي. وعلى ذلك فإن البحث في السلطة لم يعد مجرد بحث يريد الكشف عن بنية خفية تقع خلف الممارسـات السـلطوية بقدر ما أصبح مجرد وصف للممارسات السلطوية وشرح لتقنيات هذه السلطة وآليات عملها القائمة على المراقبة، التدجين، الإدماج، الإقصاء، الاسـتبعاد، الهيمنة،... إلخ

فالغاية من تحليل السلطة إذاً هي تشريحها، والمشكلة الأولى التـي تواجه هذا التشـريح هي البحث في مدى ارتباط السـلطة بالعنـف والقمع من جهة، وارتباطها بالدولة والقانون القسـري مـن جهة ثانية. وفي هذا التشـريح يرفض فوكو ربط السـلطة بالعنف والقمع فقط، واعتبارها أداة بيد الدولة تفرض من خلالها القانون والهيمنة على الجميع. فالفرضية القمعية التي تقوم على تقسـيم المجتمع إلى حاكم ورعايـا، وجعل الحاكم يحكم الرعايا بالعنـف من خلال قانون قمعي يفرض خلاله الحاكم سـلطانه،

بحيث من الواجب على الناس الخضوع للحاكم وطاعته لأنه يسعى لخير البلاد والعباد، الأمر الذي يجعل النظريات السياسية تفسر السلطة بأنها مجرد تعاقد بين فئات، هذه الفرضية مفلسة ومبتذلة ومرفوضة من قبل فوكو، الأمر الذي دفع للسعي من أجل تحويل البحث في السلطة من البحث في الصراع القانوني للسيادة وأجهزة الدولة والإيديولوجيات المرافقة لها، إلى البحث في العوامل المادية للسلطة وأجهزتها المعرفية[8]، لأن «السلطة عندما تعمل وتمارس في آلياتها النهائية، لا تستطيع القيام بذلك من دون تشكيل وتنظيم ومداولة المعرفة، أو بتعبير أفضل أن السلطة لا تستطيع القيام بذلك من دون أجهزة المعرفة التي لا ترافق بالضرورة الصرح الإيديولوجي»[9].

فالسلطة عند فوكو ليست شيئاً نحصل عليه أو ينتزع أو يقتسم، ليست شيئاً نحتكره أو ندعه يفلت من أيدينا، كما يحاول الفرع السياسي للسلطة أن يقدمها لنا، لأن السلطة تمارس في خضم علاقات متحركة ولا متكافئة ومباشرة، كما أنها ليست منفصلة عن العلاقات الاقتصادية والاجتماعية والمؤسسات المعرفية والأحكام الأخلاقية، بل هي «محايثة» لها، لدرجة يكمن معها القول: إن السلطة هي «النتائج المباشرة التي

تتمخض عن التقسيمات واللاتكافؤات والاختلالات التي تتم في تلك العلاقات»[10].

ولذلك نجد فوكو يؤكد أن السلطة ليست بنية عليا أو مجردة، بـل إنها تأتي من الأسـفل، إذ ليس هناك تعارض ثنائي شـامل ومسـبق بين المسـيطرين والمسـيطر عليهم «بحيـث ينعكس صدى هذا التعارض من أعلى إلى أسفل، وعلى جماعات يزداد ضيقها إلى أن يبلغ أعماق الجسم الاجتماعي. ينبغي أن نفترض بالحري أن علاقات القوة المتعددة التي تتكون وتعمل في أجهزة الإنتاج والأسـر والجماعات الضيقة والمؤسسات تكون حاملاً للانقسامات التي تسري في الجسم الاجتماعي بمجموعه. حينئذ تشكل هذه الانقسـامات العمود الفقري الذي يخترق المنازعات المحلية ويربط بينها، وكرد فعل، فهي تقوم بطبيعة الحال بإعادة توزيع تلك المنازعات وتنظيمها وضمها وتوحيدها والربط فيما بينها وجمعها، وما أشـكال القهر الكبرى إلا نتائج للهيمنة التي تدعمها على الدوام شدة تلك المواجهات والمنازعات»[11].

ومـا يريد فوكـو قوله من هذا النص، أن السـلطة لا تظهر في المستوى السياسي فقط، وإنما تظهر في الانقسامات العائلية

والمنازعات الاجتماعية اليومية، وذلك أن بنية المجتمع نفسه مبنية على تلك الانقسامات والمنازعات. فالمشكلة عند أصحاب الفهم السياسي للسلطة أنهم لا يدركون أن السياسة والهيمنة هما الشكل الذي تنتهي إليه السلطة، أما السلطة ذاتها فلديها مؤسساتها وعلاقاتها التي تعمل خارج نطاق السياسة والهيمنة.

والسلطة موضوعية، أي أنها لا تصنع من قبل شخص أو فرد أو مجموعة محددة، ولذلك يجب عدم البحث عنها في قرارات السياسي وفرمانات الهيئات والمؤسسات التي تسيطر على سير أجهزة الدولة، لأنها تسري بشكل ضمني داخل الجسم الاجتماعي، وهي محصلة إجمالية لشبكة العلاقات والنزاعات والمواجهات، وليست مرتبطة بشخصية الأمير، كما هو الحال عند مكيافيلّي[12].

وعلى ذلك فإن فوكو لا يريد أن ينكر سلطة الدولة القمعية ولا رفض العنف كأساس لممارسة السلطة، ولكنه يعتقد أن الاقتصار على دراسة السلطة في هذه الدائرة أمر لا يضعنا في حقيقة الشبكات العلاقاتية للسلطة والأدوات المعرفية التي تمارس عملها الدائم ضمن المجتمع. فالسلطة اليوم تمارس ليس من خلال العنف بقدر ما تمارس من خلال التحايل والتحكم

والإقصـــاء والعلــم أي أن لهــا آليات لاعنفيـــة، ولكنها تفعل في المجتمــع أكثر مــن العنف في بعــض الأحيان. فالســلطة عنده منبثــة فــي كل مــكان لدرجــة أن أي موضوع يقوم بدراســته، سواء يعلق هذا الموضوع بـ: الجنون، الذات، الجنس، السجن، العائلة، التاريخ، المعرفة..، فإنه يحول الموضوع إلى شبكة من السلطات الأخطبوطية التي تعمل كل منها وفق آلية معينة.

فمكاســب الحداثــة المتمثلــة بالحريــة والفرديــة والعدالــة والاحتــكام للعقل، موضوعــات اتضح أنها تخضــع في حقيقة الأمر لممارســات ســلطوية، وتقع فريسة لشــبكة من العلاقات الســلطوية غير الواضحــة. فالمجتمع ومؤسســاته: المدارس، أطباء، كنائس، ســجون، طبقات، مشــافٍ، برلمانات، وســائل إعلام، تمارس السلطة والإكراه والتحكم والمراقبة والترويض والتطويع بشكل رهيب، لدرجة تطيح بها كل مكتسبات الحداثة، وتجعل مســتقبل الإنســان وحياته الاجتماعية في خطر، الأمر الذي يســتدعي ضرورة الكشف عن شبكة السلطة هذه، وفضح آليــات عملهــا المعرفيــة والاجتماعية، من خــلال نماذج أصر فوكو علــى تقديمها، بالرغم من الوقــت الطويل والجهد الكبير الذي بذله في توضيح آليات عملها.

وإذا أردنا المجازفة واختصار فلسفة فوكو بجملة واحدة، فإن هذه الجملة يمكن أن تكون البحث في شـبكات السـلطة المتخفية والمتناثـرة في كل مكان من المجتمع. وما يدعم هذا الوصف أن معظم كتب فوكو تدور بشـكل أو بآخر، في فلك السـلطة وطرق انتشـارها. فكتاب «تاريخ الجنون في العصر الكلاسـيكي» هو دراسة لتقنيات ممارسة المجتمع للسلطة على الفقراء والمعتوهين وزجهـم في المصحات بحجة أنهم مجانين، وما كتاب «حفريات المعرفة» سـوى بحث في آليات تكوّن العبارات والسـلطة التي تمارسها على الفضاء الاجتماعي، أما كتاب «المراقبة والمعاقبة» فهو دراسة للإجراءات الردعية والعقابية التي يمارسها المجتمع على الناس من خلال السجن والتعذيب. وأخيراً فإن كتاب «نظام الخطاب» ليس أكثر من دراسـة لسـلطة المقـال والكلام ودائرة تأثيرهمـا. أما اسـتراتيجية فوكو للبحث في السـلطة فتقوم على تجزيء السـلطة إلى وحدات صغيرة لتحليلها والكشـف عن آلية عملها. فالسـلطة عنده منبثة في مجالات مجهولة ومبعثرة، لا بد من الحفر فيها لإظهارها والكشـف عـن تقنياتها. وعلى ذلك فإن فوكو يقدم مفهوماً جديداً للسلطة أو ميكروفيزياء السلطة، مختلف عن المفهوم التقليدي لها.

أما الإنجــاز الأكبر لفوكو، فيما يتعلق بموضوع الســلطة، فهو قلب معادلة الســلطة – المعرفــة. فقبل فوكو كان ينظر إلى المعرفة على أنها منتجة للســلطة، وذلك من خلال الإيديولوجيا التي تولدهــا والتبريرات التي تقدمها للأفــكار، عبر وصفها بـ «الموضوعيــة» و«الحقيقية» تمهيداً لفرضها على الجميع. أما فوكــو فقد قلب العلاقة ليؤكد أن الســلطة هي التي تنتج المعرفة وليس العكس.

فالسلطة هي التي تنتج المعرفة وتوجهها، من خلال تقنياتها المنتشــرة فــي العلم والمــدارس والمشــافي والســجون ودور القضاء، بل في كل الجسم الاجتماعي. كما أن السلطة هي التي تضغط، مــن الخارج، على العلم ليخــرج نظرياته وأبحاثه بما يحقــق أهدافها، كما أن الســلطة هي التي تنظــم مجال الخطاب والكلام والعبارات عبر رجال الدين ووسائل الإعلام والمدارس والأدباء والخطباء...إلخ. الذي يعبر عن طموحاتها.

والســلطة هــي التي تحــدد مجــال المعقولية فــي المجتمع فهــي التي تجيز وتمنع، تحلل وتحــرم، تجعل هذا مقبول وهذا مرفوض، هذا حسن وهذا قبيح. وهذا يعني في النهاية أن الحديث

عن معرفة خالصة ومنزهة عن أغراض السياسة وأهوائها أمر لم يعد له وجود. لأن الترابط بين المعرفة والسلطة ترابط جوهري، ولا يمكن النظر إلى إحداهما بمعزل عن الأخرى، فالسلطة سخرت كل العلوم والأديان والقضاء والفلسفات والتكنولوجيا ومختلف المعارف النفسية والتربوية والتاريخية لضبط المجتمع وتدجينه بما يتناسب ومصالح الفئات المسيطرة والفاعلة. وهي التي فرضت قيم وتقنيات وتعليمات محددة، ضمن كل المؤسسات العلمية والاجتماعية والاقتصادية، بحيث تضمن أن هذه المؤسسات ستعمل على تنفيذ غايات وأهداف معينة. فنجد مثلاً أن المتأمل بدقة في تنظيم المدارس وآليات عملها يجد أنها تشبه السجون بدرجة كبيرة، ففي المدارس هناك نظام للعقوبات، والمدرسون يعتقدون أنهم لا يعلمون التلاميذ فقط، بل يؤدبونهم ويصلحونهم، كما أن لرجال السجن سلطة مطلقة على عقل السجين وروحه وجسمه، وكذلك للمدرس والمدرسة سلطة مطلقة على عقل التلميذ وروحه وجسده. ناهيك عن أن المعارف في المؤسسات التعليمية معارف تخدم إيديولوجية الفئات المسيطرة وتنسف كل ما يمس سلطة هذه الفئات.

ثانياً ــ نماذج سلطوية:

إذا كان منهج فوكو يقوم على البحث عن السـلطة من خلال «أسـاليبها الواقعية والتاريخية»[13]، وليس من خلال المستوى النظري المجرد ــ كما مر معنا ــ ، فإن مثل هذا المنهج سمح له بإدراك الأساليب السلطوية المنبثة بشكل خفي في كل مكان. فقد اتضح له أن السلطة لا تعمل عن طريق «الحق» بقدر ما تعمل عن طريق «التقنية»، ولا تسـتعين بالقانون بقدر ما تسـتعين بـ «الضبـط»، ولا تقوم بالعقاب بقدر ما تقوم بـ «المراقبة»[14]. ولكـن كيف تعمل هذه التقنيات والضوابط والمراقبات؟ لنتوقف عنـد مثاليـن: الأول يبين كيـف يمارس المجتمع السـلطة على المجانين، والثاني يتعلق بسلطة الحقيقة.

سلطة المجتمع والجنون: لم يعد مفهوم الجنون مفهوماً عقلياً أو نفسـياً، يرتبط بالمعتوهين أو الذين مسـتهم روح شريرة أو المتخلفيـن عقلياً، كما في العصور السـابقة، بل أصبح على يد فوكو، مفهوماً اجتماعياً طبياً سياسياً في الوقت ذاته. فقد اتضح أن المجنـون وصف يطلقه المجتمع على كل من يشـكل خطراً على مصالحه أو يخرج على قيمه السـائدة. وعلى ذلك فوصف

الجنون هو سلطة يمارسها المجتمع، ويخرج بها غير المرغوب بهم اجتماعياً من دائرة العقل والأخلاق.

ففي ظروف تاريخية معينة، اعتبر كل من يشكل خطراً على النظام السياسي والاجتماعي مجنوناً. هكذا أُعتقل في باريس، في منتصف القرن السابع عشر معظم الفقراء والبائسين والعاطلين عن العمل والمتذمرين، الذين يُخشى من ثورتهم على النظام، ووضعوا في معتقلات ومصحات بغية السيطرة عليهم ومنعهم من القيام بأعمال غير مرغوب بها قد تهدد النظام السائد[15]. وبذلك يكون المجتمع قد حدد وصفاً جديداً للجنون بوصفه «رد فعل أمام قضايا الاقتصاد والبطالة»[16]. ففوكو اكتشف أن ممارسة الحجز والاتهام بالجنون الموجه للبؤساء والعاطلين عن العمل، الذين يخشى من ثورتهم على النظام، هو شكل من أشكال ممارسة السلطة التي يقوم بها المجتمع والدولة، في وجه كل من يشكل خطراً عليهما. فالفقراء، ونتيجة الشعور المتزايد بالخطر منهم، أصبحوا متهمين بالانحرافات اللا أخلاقية، وتم وصفهم بالخطيئة، الأشرار، المقززين، الحثالة، الأفاعي،... إلخ[17]. كما تم فرزهم إلى فئتين: «فقراء جيدين أو صالحين»، وهؤلاء هم الفقراء الراضون بحياتهم وغير

المتذمريــن والمتعاونون والشــاكرون لله. و«فقراء ســيئين»، وهؤلاء هم المتذمرون والســاخطون الذيــن لديهم ميول ثورية وهؤلاء هم أتباع الشــيطان، «إنهم أعداء للنظام العام، كسالى، ســكيرون، بلا حياء، ولا يجيدون ســوى لغة الشــيطان، ولهذا الســبب يجب أن يحرموا من الحرية التي لا يستعملونها إلا من اجل تمجيد الشيطان»[18].

هكذا شكلت «آلية الحجز» ضمن المشافي والإصلاحيات أداة جديدة من أدوات ممارسة السلطة، فقد أصبح الحجز «يستوعب داخله غاية اجتماعية تسمح للجماعة بإقصاء العناصر الطفيلية أو الضارة. وعلى هذا الأساس فإن الحجز سيكون هو الإقصاء العفوي للعناصر غيــر القابلة للاندماج الاجتماعي»[19]. وبذلك أصبحت صفات: مجنون، منحرف أخلاقياً، بائس، شيطاني،... إلخ. مفاهيم تطلق لضبط المتســيبين اجتماعياً والمشكلين خطراً على الدولة[20].

هــذا النموذج الذي يربط بين الســلطة والجنون يقدمه فوكو ليبني من خلاله كيف أن السلطة تسخّر المعرفة لترسيخ هيمنتها على المجتمع. فالمعايير التي تفرز السويّ عن المجنون، والخيّر

عن الشـــرير، والمتدين عن الكافر.. كلهـا معايير أوجدها عدم التوازن في «علاقات القوى المتعددة التي تكون محايثة للمجال الــذي تعمل فيه تلك القوى»[21]. فالقوي اجتماعياً وسياســياً هو الــذي يفرض ســلطته وقيمه ومصالحه علــى الفئات الأخرى، وهذا الفرض يتم من خلال أدوات ووسائل كثيرة بهدف إقصاء وتدجين وتطويع وترويض المعارضين والمخالفين الأقل قوة.

لقــد قدم لنــا فوكو في دراســته لظاهرة الجنــون نتائج غير مفكّرٍ فيها ســابقاً. فالجنون ليــس مقولة عقلية بقدر ما هو مقولة اجتماعية نســبية. كما اتضح له أن المؤسســات الطبية النفســية ليســت مؤسســات علمية نزيهة، بل إنها متورطــة مع الطبقات الفاعلة والمســيطرة في المجتمع، وهي ليســت أكثر من مجرد صدى لما يريده الأقوياء. فالمصحّات النفســية أخذت تنظر إلى كل من هو شاذ عن قيم وأخلاق الجماعة ويحمل أفكاراً غريبة، على أنه مريض ومرضه يؤدي إلى الجنون.

ومــن هنا تأتي غرابة أفكار فوكــو، إنه يبحث عن علاقات السلطة حتى داخل المؤسســة العلمية. فالأطباء النفسيون ليسوا علميين بقدر ما هم محصلة لثقافة معينة تمارس سلطتها عليهم، حتى دون أن يشــعروا بها. وعلى ذلك فــإن إيجاد دواء للجنون

ليس مســألة علمية طبية بقدر ما هي مسألة اجتماعية وسياسية، بــل إنها مســالة كلية، بمعنى أن كل حضــارة تنظر إلى فئة من الناس على أنهم «مجانين أخلاقياً»[22]. ويشير مصطلح الجنون الأخلاقي إلــى أن كل مجتمع يقصي المخالفيــن أخلاقياً وثقافياً واجتماعيــاً من دائرة العقل، فبالرغــم من كونهم عاقلين، وذلك عن طريق اتهامهم بالجنون. فالمجنون الأخلاقي «أكثر ضرراً وأكثــر خطورة»[23]، لأن جنونه: غير مرئي، غامض، شــفاف اللون، يتحرك خفية، بالرغم من أنّ وجوده لا يرى. هكذا أصبح الجنــون مقولة أخلاقية، وكل من يخالف أخلاق المجتمع وقيمه وعاداته وأعرافه هو المجنون، وهذه الاســتراتيجية الإقصائية تمارسها كل الحضارات في كل الأزمنة.

إن تحليلات فوكو تســمح بالســير بها إلى مجالات معرفية واجتماعيــة عديدة، بــل يمكن أن نســتخدمها لتحليــل علاقات سلطوية كثيرة موجودة في كل مجتمع. فالفلاح مؤهل لأن يكون مجنونــاً أكثر من غيره في المجتمعات الإقطاعية. والفيلســوف لا يجــد مفراً من الاتهام بالجنون فــي المجتمعات المتدينة، كما حصل في المجتمعات العربية الإسلامية في العصور الوسطى، ويحصل اليوم بطرق كثيرة. والمعارض الذي أضاع عمره في

رفض نظام شمولي لا يمكن إلا أن يكون مجنوناً في نظر الناس الذين أضاع عمره من أجلهم وفداءً لمجتمعهم.

السلطة والحقيقة: تعد الحقيقة من الموضوعات الأساسية التي اهتم بها فوكو خلال حياته الفلسفية الطويلة «فالحقيقة وقول الحقيقة، وعلاقة الحقيقة بالقوة»[24] تشكل جزءاً أساسياً من مشروعه الفلسفي. ويذهب فوكو إلى أن علاقات السلطة وتقنياتها تتغلغل في الخطابات التي تقدم نفسها على أنها تمثل الحقيقة، لأن «إرادة الحقيقة» ليست في داخلها سوى إرادة القوة. فالحقيقة هي تقنية اخترعتها السلطة «لإقصاء» كل ما يوصف بأنه باطل أو مزيف. ولذلك نجده لايعبأ بالنظرة المثالية التي تنظر إلى الحقيقة بذاتها ومن أجل ذاتها، لأن «الحقيقة ليست خارج السلطة، بل هي من هذا العالم وأُنتج فيه بفضل التزامات عدة. وعلى ذلك، فالحقيقة ليست هدفاً يسعى إليها البشر وليس لها أي معانٍ أخلاقية سامية، بقدر ما هي مجرد أداة للإقصاء والمراقبة والتحكم والإخفاء والهيمنة، إنها أداة للاستيلاء على عقول وحقوق كل من يخالفها.

وتأتي الحقيقة، ضمن الأساليب اللا قمعية التي تلجأ

إليها السلطة، والتي هي أشد وأمضى من الأساليب القمعية، ولذلك نجد فوكو يقوم بتحليل علاقة السلطة بالحقيقة في كل الممارسات الاجتماعية والخطابات اللغوية والمؤسسات العلمية، للكشف عن الجذور السلطوية للحقيقة. فالمسألة المهمة بالنسبة له هي «كيف تُنتج أفعال الحقيقة داخل القول الذي هو بحد ذاته، لا حقيقي ولا خاطىء»[25]. وهذا الإنتاج يتم وفق ما يسمى بـ «اقتصاد السلطة»، والمقصود بهذا الاقتصاد «طرق تسمح ببث أفاعيل السلطة في كامل الجسد الاجتماعي، بطريقة متصلة، ومتواصلة، متكيفة، و(مفردنة) في آن»[26]. أما سبب لجوء السلطة إلى هذه الطرق اللاعنفية التي تقوم على الإقصاء والفصل والمراقبة والتطبيع واستثمار منجزات العلم، فهو أنها طرق «أكثر فاعلية وأقل غلاء (أقل كلفة، اقتصادياً) أقل صدقية في نتائجها، أقل قابلية لوجود المخارج والمقاومات»[27].

والآن، إذا كانت الحقيقة ليست مجردة بقدر ما هي عملية، ليست ظاهرة بقدر ما هي متوارية، ليست مصنوعة بقدر ما هي صانعة لكل أشكال العلوم والمعارف، ليست منزهة بقدر ما تدخل فيها إرادة القوة. فهذا يعني أنها نسبية، وموضوع نزاع اجتماعي ومعرفي وأخلاقي، وبالتالي فإن لكل «مجتمع نظام

حقيقة خاصة به، سياسة عامة للحقيقة»[28]. هكذا تتحول الحقيقة إلى مســألة سياســية، بعيــدة كل البعد عن الشــروط الصورية والمنطقيــة التي حــاول كانط أن يضبطها بهــا. فللحقيقة اليوم، نظام سياســي واقتصادي ومؤسســاتي هو الذي ينتجها، ولذلك فــإن عتقها من كل جهاز ســلطة هو «حلم مســتحيل»[29]، لأن الحقيقية نفســها ســلطة. هذا يعني أنه لا يمكن فصل «الســلطة الحقيقية عن أشــكال الهيمنة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، التي تعمل الحقيقة آنياً في إطارها»[30].

هذا الربط بين الحقيقة والمؤسســات التي تنتجها دفع بفوكو إلى تحديــد «الاقتصاد السياســي للحقيقة» والــذي يتحدد عنده بخمس نقاط هي:

أن الحقيقــة ترتكز على شــكل القول العلمي والمؤسســات التي تنتج هذا القول. فالقالب الخارجي للحقيقة هو قالب علمي، مدعــوم بنظريات وفرضيات علمية. وطالما للعلم مكانة وتقدير عــالٍ في المجتمع فالأجــدر بالحقيقة أن تلبس ثوب العلم، الأمر الذي يعطيها مصداقية اكبر.

إنهــا خاضعة لتحفيز اقتصادي وسياســي دائم، على اعتبار

أن هنـاك حاجـة إلى الحقيقـة للإنتاج الاقتصادي كما للسـلطة السياسية.

إنها موضوع لعملية توزيع اسـتهلاكية واسعة، حيث تدور عملية الاسـتهلاك تلك فـي التعليم وأجهـزة الإعلام، ومختلف المؤسسـات التي تشـكل الرأي العـام. وهذا يعنـي أن للحقيقة سوقاً، وكلما كان هذا السوق واسعاً والتوزيع مرتفعاً حققت هذه الحقيقة نجاحاً أكبر.

إنها تُنتج ويتم تداولها تحت الإشـراف، الطاغي لا المنفرد، لبعـض الأجهـزة السياسـية والاقتصادية الكبـرى، (الجامعة، الجيش، الكتابة، وسائل الثقافة الشعبية).

إنهـا موضوع دائم للصراعـات الإيديولوجية والمواجهات الاجتماعية والسياسية[31].

حتى الخطاب عند فوكو مرتبط بالسـلطة، لأنه مجرد مطيّة لقول شيء آخر، لأن الخطاب عنده لا يحيل إلى دلالته الخاصة بقـدر ما يحيل إلى الآخر، إلى تلك السـلطة المبثوثة والبشـعة، «ومـا دامت بشـعة فلا بد مـن أن تتقنع»[32]. ففوكـو يلجأ إلى الكشـف عن السلطة المحايثة للخطاب، لأن السلطة عنده ليست

«مقامة على الإكراه، والعنف بقدر ما هي قائمة على تكنولوجيا المراقبة من أجل إنتاج وإعادة إنتاج المعرفة والحقيقة»[33].

فعلاقة السلطة بالخطاب والحقيقة التي يحملها، علاقة معقدة ومتشابكة وخفية ومحايثة، لأن السلطة مثلما تفرض نفسها على الخطاب فإنها من جهة ثانية تخفي نفسها داخل الخطاب. فالخطابات أيّاً كانت فلسفية أو أدبية تحدد بأنها «السياسة المحايثة للتاريخ المحايث للسياسة. مع فارق في السياق والأهداف»[34]. حتى الخطاب العلمي لا بد من دراسته في المستوى الذي تتفاعل فيه الممارسات وتتدافع الخيارات وتتمالك علاقات القوة. فالعلم، وعلى اعتبار أنه يضع الحقيقة هدفاً نهائياً له، فإن فوكو لا يتوانى عن الكشف عن الوجه السلطوي لهذا العلم. فالعلوم، والحقائق التي تقدمها، ليست بريئة من علاقات السلطة، وقد ذهب الزمن الذي يدرسها في إطار الموضوعية الصورية والشروط المنطقية. فاليوم للحقيقة العلمية تاريخ وعلاقات قوة «وممارسات منسوجة تلف حولها لعبة الصراعات والإقصاءات والتمويهات»[35].

فالعلوم المختلفة: علم الاجتماع، الطب النفسي، علم السياسة، الأنتروبولوجيا...إلخ، كلها وجدت مراقبة وتدجين

المجتمع بطرق لا عنفية، وذلك من خلال المعايير التي تفرض علــى المجتمــع أن يسـير وفقاً لهــا، وينظم حياته مــن خلالها. فالمعرفــة العلمية تحمــل داخلها معارف تجتــاز العلم وتخضع لمعايير سياســية وأخلاقية، وهذا يعنــي أن المعايير والمعقولية التي يقدمها العلم للمجتمع، ليست في نهاية الأمر معايير علمية، بقدر ما هي معاييــر اجتماعية. إنها معايير المنتصر في علاقة التدافــع الاجتماعيــة. فالمعرفة العلمية تلعب اليــوم دوراً كبيراً فيما يمكن تسميته بـ «مجتمع التطبيع»[36]، أي إخضاع المجتمع للتقنيــات الانضباطية وهيمنة المعايير وفــرض معقولية معينة علــى كامل الجســم الاجتماعي، فالعلوم الإنســانية تقــدم اليوم «تأطيــراً للإكراهــات الانضباطيــة التي تضمن وتؤمــن فعلياً انسجام ذلك الجسد الاجتماعي»[37].

ثالثاً ـ السلطة ودور المثقف:

إن حديــث فوكو عــن ســلطة الحقيقة واقتصادها السياســي، يدفعنا للحديث عن الدور الذي على المثقف أن يقوم به في ظل هذا الواقع المتشابك والمعقد. حيث أخذت الحقيقة تذوب شيئاً فشيئاً في بوتقة السلطة وحسابات السياسة ومؤسسات الدولة الكبرى.

وهنـا نجـده يميـز بيـن «المثقـف المختـص» و«المثقف الكلي»[38]. وهو يدعو إلى المثقف المختص ويبشر بنهاية المثقف الكلـي. فالمثقف الكلـي الذي يدافع عن العدالـة بوصفه ضمير المجتمـع وممثل الأخلاق في المجالين الاجتماعي والسياسـي، المثقف الذي يصون الشرائع ويناضل في سبيل الحرية ويواجه الحكام الظالمين والمسـتبدين، المثقف الذي يمثل رجل الحقوق في دفاعه عن الشرائع المثلى والمطالب بدستور أو قانون يحقق العدالة والمساواة للجميع، المثقف بوصفه كاتباً وناقلاً للقيم التي يلتقي عندها الجميع. هذا المثقف بالنسبة لفوكو انتهى، ولم يعد له أهمية منذ الحرب العالمية الثانية، كما أن المجتمع لم يعد يطلب منـه هذا الدور الكلي والمثالي. وبالمقابل فإن فوكو يطرح على المثقـف أن يقوم بدور أكثر فاعلية وأكثر ارتباطاً باختصاصه، فالمثقـف اليوم هو: المهندس، الطبيب، الفيزيائي، الفلكي، عالم الاجتمـاع.... إلخ الذي يسـخّر اختصاصه لخدمة المجال العام. فالحديث عن أن الاختصاص الجزئي لا يؤثر كثيراً في المجال الاجتماعـي والسياسـي حديث غيـر دقيـق، لأن الحقيقة اليوم وسلطتها وعلاقتها قابعة خلف تلك الاختصاصات.

فالطب النفسـي، وإن كان اختصاصاً ليس له بعد اجتماعي

عام، إلا أنه ساعد المجتمع في اتهام كل من يخالف قيم ومعايير المجتمع بأنه مريض نفسياً أو مجنون. والفلك ساعد رجال الدين في العصور الوسطى في تثبيت حقيقة فلكية إرضاء للإيديولوجية الدينية المسيطرة آنذاك.

فالعلوم الجزئية تساهم في لعبة الحقيقة والسلطة، وليست كما يظن البعض أنها مجال محايد ومنزّه من سطوة السلطة وعلاقتها المتشابكة، حتى إن علماً مثل علم الفيزياء أو الذرة لم يعد بعيداً عن المجالات السياسية والرأي العام. فمنذ الحرب العالمية الثانية وجد علماء الذرة أنفسهم وسط الشأن السياسي بسبب الخطر النووي الذي ظهر نتيجة أبحاثهم وتجاربهم. لدرجة أن السلطة السياسية أخذت تخشى من هؤلاء بسب المعرفة التي يملكونها، لأن لهذه المعرفة أخطاراً سياسية[39]، حيث ظهر نوع جديد من المثقف غير مشتق من «الحقوقي الفذ»، بل من «العالم الخبير»، وأخذ هذا المثقف باسم الحقيقة العلمية الجزئية «يتدخل في الصراعات السياسية المعاصرة» [40]. لدرجة أن المثقف، سليل علوم الفيزياء والأحياء، أخذ يمتلك «قوى تستطيع أن تسيّر الحياة أو تقضي عليها نهائياً»، بحيث أصبح هو الذي يمتلك مخططات الحياة والموت.

وبالرغم من أن هذا المثقف يتعرض للأخطار، ويواجه الصراعات وخطر الانخراط في التحالفات والانقياد للأحزاب والمؤسسات الإيديولوجية، إلا أن فوكو يبقى متحمساً للنتائج المهمة التي حققها هذا النموذج من المثقفين، ولاسيما في الطب النفسي والفيزياء وعلم الأحياء. ولذلك يذهب إلى أنه لا بد من إعطاء المثقف المختص «أهمية متزايدة على مستوى المسؤوليات السياسية التي عليه، شاء أم أبى، أن يتحملها»[41].

وعلى ذلك فإن «القضية السياسية الأساسية للمثقف، ليست هي أن ينقذ المضامين الإيديولوجية التي قد تكون مرتبطة بالعلم، أو أن يتصرف بشكل تكون ممارسته العلمية فيه مشفوعة بإيديولوجيا صحيحة، بل أن يعرف إذا كان بالإمكان تأسيس سياسة جديدة للحقيقة. فالمسألة ليست أن نغير «وعي» الناس، أو ما في عقولهم، بل أن نغير النظام السياسي والاقتصادي والمؤسساتي لإنتاج الحقيقة»[42]. هكذا يقلب فوكو مهمة المثقف رأساً على عقب، إذ على هذا المثقف أن يخرج من المجال الإيديولوجي والوقوف لصالح هذه الفئة أو تلك الطبقة، عليه أن يتعالى عن الحزبية والممحاكات السياسية المباشرة، وأن يحصر جهوده في الأشكال التي تُنتج بها الحقيقة في المجتمع.

إذ يجب «تأمل مشاكل المثقفين السياسية لا بقاموس علمي/إيديولوجي، بل بقاموس الحقيقة/السلطة، ومن هنا يمكن أن تطرح من جديد مسألة احتراف المثقف»[43]. فالمثقف اليوم هو شخص يحتل موقعاً خاصة «لأن اختصاصه مرتبط بالوظائف العامة لجهاز الحقيقة»[44]، ولذلك عدّه فوكو لاعباً أساسياً في الصراع «حول الحقيقة».

رابعاً – السلطة الحيوية أو من المعاقبة إلى المراقبة:

مع بداية القرن التاسع عشر، حدث تغيير كبير في أساليب السلطة وآلياتها. فقد انتقلت السلطة من «الطرق الانضباطية» القائمة على المعاقبة والضبط القسري للناس، إلى «الطرق التنظيمية» القائمة على مراقبة وتنظيم حياة الناس. ويعود هذا الانتقال – بحسب فوكو – إلى ظهور البرجوازية في العصور الحديثة، التي أخذت تمارس سلطتها وهيمنتها بوسائل جديدة ومبتكرة ومتماشية مع تطور ظروف الحياة وتعقد العلاقات الاقتصادية والاجتماعية، حيث أخذت هذه الطبقة، ولأهداف اقتصادية وسيادية، تهتم بالحياة العامة للناس: الصحة، معالجة الأمراض الجماعية، تحديد النسل، إقامة مشافٍ، تنظيم السكان،

حفـظ الأمن العام، إصلاح المجرميـن والمارقين، إقامة أنظمة الرعايــة الاجتماعية، تأميـن المياه والخدمات للســكان، تنظيم العمال...إلــخ، بحيث أصبحت هذه الطبقة تمارس تنظيماً كاملاً لمختلف مظاهر الحياة ذات البعد الاجتماعي العام.

هكذا ظهرت «السلطة الحيوية» – كما يسميها فوكو – إنـها السلطة التي تتحكم بكل نشاطات الأفراد داخل المجتمع، لدرجة أن هذه السلطة أوجدت التقنيات والمؤسسات التي تعطيها الحق الكامـل في التدخـل بكل الظواهـر العامة، وذلـك بحجة حفظ حيــاة النــاس وحل مشــاكلهم وتنمية قدراتهـم وإصلاح من هو بحاجة إلى إصلاح. فالســلطة الحيوية تقوم بما يمكن تســميته بـ «التقويم الخُلقي» للمجتمع، من خلال إقامة المشافي والمدارس والسجون، وذلك للسهر على راحة المواطنين وحفظ حقوقهم.

والقضية التي يريد فوكو إبرازها في هذه الســلطة، أن تلك الأعمــال التي يراد منها حفظ المجتمــع وضمان صحة الأفراد وحقوقهم، تخفي داخلها محاولة للهيمنة والسيطرة على الأفراد والمجتمع. فتلك الأعمال ليســت أكثر من وسائل للسيطرة على المجتمــع ومراقبتــه وتنظيمه، بحيــث يخدم مصالــح الطبقات

المسيطرة ويرسخ قيمها الاقتصادية والسياسية. فتلك المؤسسات بالرغـم من اهتمامها بحياة الفـرد والعمل على حفظ هذه الحياة والارتقاء بها، إلا أنها في حقيقة الأمر تنظم حياة المجتمع وفق «علاقات القـوى»، ومنح حق السـيطرة والهيمنة للفئة الأكثر قوة.

هكذا غيرت السـلطة فـي تكنولوجيتها عبـر مجموعة من «الإجـراءات والعمليات»[45]، المتمثلـة بالإحصاءات، مراقبة الـولادات والوفيـات، معالجة الأمراض المسـتوطنة، حملات توعية صحية، تطبيب السكان. فمكافحة الأمراض المستوطنة، كان يتم لأن هذه الأمراض تتسـبب في نقـص الإنتاج والعلاج المكلـف. أما نظـام الرعايـة الاجتماعية لكبار السـن فقد وجد لكـي يعمـل العمال بجـد ودون أي تفكير بمسـتقبلهم، وبالتالي لا يسـعون إلـى تكديس الأموال لضمان مسـتقبلهم، لأن الدولة هـي التي تتكفل بذلك. أما الاهتمام بالصحة البدنية فكان للحفاظ علـى قوة العامل وطاقته بحيث ينجز الأعمال الموكلة إليه على أكمل وجه. فالسلطات اليوم، وإن كانت تسعى للحفاظ على حياة الناس وصحتهم وتدريسـهم وتدريبهـم، إلا أنها تريد في النهاية أن تصنع منهم عمالاً منتجين وأناساً نافعين وطيبين[46].

فالسلطة لم تعد تلجأ إلى العنف والضبط القاسي، بل أصبحت تلجأ إلى بناء المدارس والمشافي والمدن، بوصفها مؤسسات يمكن مراقبة الناس من خلالها وتنظيمهم. حتى السجن لم يعد مكاناً للعقاب، بل أصبح مكاناً للترويضٍ والإصلاح وتعليم المتمردين سلوك الطاعة. ففي كتابه «المراقبة والمعاقبة» يشرح لنا فوكو بالتفصيل كيف أن الأهداف السياسية للسجن قد تغيرت، بحيث أصبحت مهمته فرض قواعد معينة على سلوك المساجين، وصنع «الفرد المنضبط»[47]. فقد ظهرت في السجون الحديثة «ترتيبات تعقيدية وامتدادات لمفاعيل السلطة»[48]، لدرجة أن السجن الحديث أخذ يبنى بطريقة معمارية، تقوم على أن الحراس والقائمين على السجن يرون ويراقبون المساجين بشكل دائم، وأن المساجين لا يرون سجانيهم حتى يشعروا بأنهم مراقبون بشكل دائم. فهذه الطريقة أوجدتها السجون الحديثة لتعليم السجين الانضباط السلوكي الدائم، لأنه لا يعرف أنه مراقب أم لا. فالسلطة الحيوية تمارس الانضباط، لكن ليس عن طريق العقاب، بل عن طريق المراقبة والإصلاح والتربية، لأن هذه الوسائل أجدى نفعاً وأقل ثمناً كما يؤكد فوكو دائماً. وهذه الاستراتيجية يسميها فوكو بـ «الاقتصاد الجديد في السلطة»،

أي ممارسة السلطة من خلال خلطة مركبة من القانون والتربية والطب والعلوم واللغة.. بحيث أصبحت السلطة تبدو وكأنها أكثر إنسانية.

غير أن حقيقة الأمر تشير إلى أن ليس هناك اختلاف جوهري بين السلطة القمعية القديمة والسلطة الرقابية الجديدة، لأن الاختلاف يقتصر على الأساليب والتقنيات فحسب. أما النتائج الاجتماعية والنفسية والسياسية فتكاد تكون متشابهة. يقول فوكو واصفاً المجتمع السلطوي الجديد «النسيج الاعتقالي في المجتمع يؤمّن بآنٍ واحد، إحاطة حقيقية بالجسم ووضعه بصورة دائمة تحت المراقبة، وهو، من حيث خصائصه الضمنية، جهاز العقاب الأكثر انسجاماً مع سياسة السلطة الجديدة، وهو الأداة من أجل تشكيل المعرفة التي تحتاجها هذه السياسة بالذات. إن مساره الاستشرافي يتيح له أن يلعب هذا الدور المزدوج. وبواسطة أساليبه في التثبيت، والأكثر مادية أيضاً، وإنما الأكثر لزوماً ربما، لكي ينمو هذا النشاط الضخم التفحصي الذي شيَّأ التصرف البشري»[49].

يضاف إلى ذلك أن السلطة الحيوية استعانت حتى بالعلوم الإنسانية والطبيعية لتطوير تقنياتها وآليات عملها. فنموذج

السجن شاهد على دخول المعرفة والعلوم إلى علاقات السلطة، فالسـجن اسـتفاد من العلـوم المعماريـة في بناء مـكان يصلح للمراقبة، واسـتفاد من العلوم القضائية والجنائية لتنظيم مجتمع السـجن وجعله خاضعاً للتنظيم والمراقبة والتطويع، واسـتعان بالأطباء النفسيين لكي يساعدوا في ترويض المساجين وتأهيلهم مـن جديـد، وكل ذلك من أجـل تحويل «العدالـة العقابية» في السجن من «الإجراء العقابي» إلى «التقنية الإصلاحية»[50].

* * *

3 تأويل التراث

هيرمينوطيقا التاريخ عند غادامير

أولاً – الإشكالية التأويلية:

إذا كان ظهور الهيرمينوطيقا التقليدية، عبر العصور المختلفة، يعود إلى قيام البشر بتأويل وتفسير كتبهم المقدسة، وجعل كلام الله الـذي ينقله الأنبياء والملائكة واضحاً ومفهوماً، فإن سياق ظهور الهيرمينوطيقا المعاصرة، منذ القرن التاسع عشر، يعود إلى الجدل الفلسـفي الحـاد الذي دار حول إمكانيـة تطبيق مناهـج العلـوم الطبيعية

(الاستقراء، التجارب،..) على موضوعات العلوم الإنسانية، والصعوبات التي تواجه هذا التطبيق. وقد أدى ذلك الجدال المستمر إلى بروز اتجاهين:

1 – اتجاه وضعي تاريخاني يؤمن بأن منهج العلوم الطبيعية، وبسبب ما حققه من نجاحات مكنت الإنسان من السيطرة على الطبيعة وتسخيرها لخدمة البشر، لا بد من تطبيقه على العلوم الإنسانية أيضاً، واعتماده كدستور لتنظيم حياة وعقل وتاريخ ولغة وروح وأدب الإنسان. وفي هذا السياق ترى الوضعية المنطقية المعاصرة أن علمنة العلوم الإنسانية يجعل هذه العلوم علوماً موضوعية، ويخرجها من مجال التأملات الذاتية عبر إعطائها ملامح العلوم الحقيقية. هكذا قام رودلف كارناب (1891 – 1970) بتطبيق مناهج العلوم الفيزيائية على علم النفس وعلم الاجتماع والأدب، اعتقاداً منه بأنه يقوم بإخراج هذه العلوم من أوهام التأويلية، التي اعتبرت الإنسان كائناً فوق العلوم والقوانين المادية. فالتصورات الخيالية والنرجسية للإنسان أوقعتنا بمشاكل كبيرة وجعلتنا نخترع نظريات وقوانين غير صحيحة، ليس آخرها نظرية مركزية الأرض في الكون، ولا فكرة الحقيقة المطلقة، وقد آن الأوان لكي نتحرر من هذه الأوهام [1].

أما النزعة التاريخانية عند فيكو وشبنجلر وتوينبي، مروراً بهيجل وماركس وكونت، فقد ذهبت إلى إمكانية إخضاع أحداث التاريخ لقوانين موضوعية صارمة تسمح لنا «بالتبوّؤ بمستقبل سير التاريخ»[2]، ولذلك سعى مؤيدو هذه النزعة إلى إقامة علم تاريخي موضوعي يقابل علم الطبيعة النظري، ويقوم باستخراج القوانين التي يسير التطور التاريخي بموجبها.

هكذا أتى جيوفاني فيكو ليقول بأن التاريخ يسير على طريقة التعاقب الدوري للحضارات، وفق حركة دائرية لولبية أبدية، ثم أتى أوزفلد شبنجلر (1880 – 1936) ليبين أن الحضارات في تطورها وحياتها تشبه الكائن البيولوجي الذي يمرّ بمراحل الطفولة والشباب والكهولة، ليمثل بذلك أقوى أثر يتركه علم الحياة في العلوم الإنسانية، بعد الأثر الذي تركته تطورية داروين في علم الاجتماع. أما أرنولد توينبي (1889 – 1975) فقد أقام مسيرة الحضارات على أساس قانون التحدي والاستجابة ذي الإيحاءات الفيزيائية.

2 – اتجاه الهيرمينوطيقا Hermeneutics الرافض لأي تطبيق لمناهج العلوم الطبيعية على موضوعات العلوم

الإنسانية، فالحياة الإنسانية بالنسبة لأصحاب هذا الاتجاه فريدة، مميزة، واعية، ذاتيــة، إبداعية..، ولا يمكن إخضاعها لمطالب الموضوعية الصارمة والقوانين الثابتة.

ولذلك، فقد ســعى هذا الاتجاه إلى دراسة الظواهر البشرية من تاريــخ ولغة وأدب وتراث وفن ومجتمع.. إلخ، وفق مناهج خاصــة بعيــدة كل البعد عن مناهــج العلــوم الطبيعية، ووضع أهدافاً للعلوم الإنســانية مختلفة عن أهــداف العلوم الطبيعية في الموضوعيــة والتنبؤ والتفســير الكوني الشــامل لكل الظواهر، علــى اعتبار أن الظاهرة الإنســانية مختلفــة كل الاختلاف عن ظواهــر الطبيعــة الجامــدة. وفي هذا الســياق جــرى الاهتمام بالهيرمينوطيقــا، أو علم التأويل كمنهــج قادر على فهم ظواهر الحياة الإنسانية، ويستطيع الحد من سطوة العلوم الطبيعية التي اجتاحــت حياة الإنســان وغزت كل العلوم النفســية والتاريخية والاجتماعية والسياسية، بحيث حولت الإنسان إلى مجرد شيء يعانــي الاغتراب، وهيمنة المؤسســات الكبرى التي حولته إلى سلعة يتحدد ثمنها وفق مبادئ السوق.

ولكــن ما هــي الهيرمينوطيقا؟ وكيف تقــوم بتأويل التاريخ

والتراث؟ وما هو دور اللغة فيها؟ وهل يمكن للإنسان أن يتخلى عن مطلب الموضوعية وينظم حياته بلا قوانين؟

ثانياً – التأويل قبل غادامير:

1 – التأويل السيكولوجي عند شلايرماخر:

إن الهيرمينوطيقا مجال معرفي يحاول فهم حياة البشر وأفكارهم وتاريخهم ولغتهم، بعيداً عن مناهج الاستقراء والتجارب والملاحظات والفرضيات، التي حققت نجاحاً باهراً في تفسير ظواهر الطبيعة والكون، سواء كانت ظواهر ميكروفيزيائية أم ظواهر ماكروفيزيائية. فالمناهج الطبيعية من وجهة نظر الهيرمينوطيقا حولت الإنسان إلى مجرد ذرة فيزيائية أو عنصر كيميائي أو معادلة اقتصادية، دون إعطاء أي دور حميمي لحياته الخاصة وحاجاته المعنوية ودون أي اهتمام بخصوصية تراثه ولغته وروحه وأدبه.

بالرغم من التاريخ الطويل لفن التأويل واستخدامه من قبل أغلبية الشعوب لتفسير كتبها المقدسة وتوضيح معانيها وإماطة اللثام عما فيها من لبس وغموض، وذلك باستبدال الكلمة غير

المفهومة بأخرى أكثر منها بساطة، عبر الانتقال بين المعنى الحرفي والمعنى المجازي، فإن النشأة الحديثة للهيرمينوطيقا، تعود بشكل أساسي إلى شلايرماخر (1768 – 1834)، الذي عوَّل كثيراً على الهيرمينوطيقا بوصفها فناً يراد منه «امتلاك كل الشروط الضرورية للفهم»[3]. ولجعل الهيرمينوطيقا قادرة على امتلاك كل الشروط الضرورية للفهم قام شلايرماخر بتطويرها وإدخال مجموعة من الأفكار الجديدة بحيث تصبح قادرة على القيام بالمهام التي أوكلها إليها.

لم يكتفِ شلايرماخر بإقامة التأويل على فقه اللغة واللسانيات في تأويل العبارات الغامضة، بل قام بإدخال أساس ثانٍ لعلم التأويل هو «التفسير النفسي»، الذي يهتم أولاً بالكشف عن الحالات النفسية والوجدانية لمؤلف النص، سواء كان هذا النص تراثياً أم فلسفياً أم أدبياً أم فنياً أم اجتماعياً. وطالما أن الحالة النفسية للمؤلف أصبحت جزءاً أساسياً في فهم وتأويل النص، فإن شلايرماخر يضيف أيضاً الحالة النفسية للقارئ والتفاعل الذي يحصل بين القارئ المؤول والنص [4]. وبذلك أصبح للعلوم الإنسانية من علم النفس وعلم الاجتماع دور كبير في عملية تأويل النصوص، بعد أن كانت عملية التأويل عملية

لغوية دينية، وبذلك يكون شــلايرماخر قد أدخل الهيرمينوطيقا إلى أفق جديد لتتحول فيه عملية التأويل إلى عملية جدلية تفاعلية بعــد أن كانت عملية أحادية الطرف. عملية تأخذ بعين الاعتبار التجربــة الداخلية التــي كان يحياها المؤلف مــن جهة، والحالة النفسية والوجدانية للقارئ من جهة ثانية [5].

فالقــراءة التأويلية أصبحت فناً، وعلى القارئ أن يكون فناناً بدرجــة لا تقــل عن فنية المؤلف، والتأويــل أصبح فعلاً إبداعياً لا يقــل عن إبداعية فعل الكتابة، وبذلك يكون شــلايرماخر من الفاعلين في إظهار «النقــد الأدبي» إلى حيز الوجود. وبالرغم مــن ضرورة أن يتحلى المؤول بالإبداعيــة وحدَّة الحس إلا أنه غيــر مطلوب منــه أن يتوصل إلى اســتنتاجات نهائية مريحة، تكــون علامة على انتهاء عملية القراءة، بل على العكس يطلب شــلايرماخر أن يبقى أفق التأويل مفتوحاً ومتغيراً، بحيث يبقى المؤول يســتعيد النص بشــكل جديد ومختلف في كل مرة. فكل «فهم يبقى نسبياً وغير كامل»[6].

فشــلايرماخر يصرّ على «أن يفهمَ المفسرُ النص كما يفهمه مؤلفه، وثم بعد ذلك يفهمه بشــكل أفضل من المؤلف»[7]. وهذا يعنــي أن المعاصريــن قــد يســتطيعون التمعن فــي النصوص

التراثية واستخراج معانٍ ومقاصد لم تكن تخطر ببال مؤلفيها، نظراً لقرب أولئك المؤلفين من نصوصهم والتصاقهم بها وعدم تمكنهم من رؤيتها من خارج ظروفهم وأحوالهم. فالمؤول في هذا المقام يقوم بإعادة تشكيل خبرة معرفية بإنسان آخر، والتغلغل داخله لسبر أغوار ذاته والكشف عن مكنوناتها، بحيث يستعيد القارئ الخبرة الفكرية لصاحب النص [8].

وقد لاحظ شلايرماخر أن النشاط التأويلي عموماً يفتقر إلى «مبادئ عامة» و«إطار نظري ومنهجي» و«قواعد ثابتة» تلتزم بها مختلف وظائف التأويل. ولذلك نجده تصدى لهذا النقص المنهجي محاولاً إقامة التأويل بوصفه علماً له قواعده الثابتة ومفاهيمه الأساسية، وطريقته في استخراج المعاني وتقديم التفسيرات.

وبذلك يكون شلايرماخر قد قدم لأول مرة، تأملاً نقدياً في مفهوم الفهم ذاته، وحاول «بناء قواعد فهم صالحة كونياً»[9]، من أجل إقامة علم للتأويل يعصمنا من سوء الفهم، منهياً بذلك تبعية التأويل للعلوم الأخرى، حيث كان يُستخدم التأويل لأهداف تفسيرية خاصة بتلك العلوم. فالتأويل أصبح مع شلايرماخر علماً مستقلاً بذاته له قواعده ومبادئه الخاصة.

كما يسلط شلايرماخر الضوء على «عملية الفهم بحدّ ذاتها» لتقييمها على أسس جديدة. فإذا كانت قاعدة الفهم قبله، تقوم على أننا نفهم كل شــيء حتى نصل إلــى نص لا نفهمه فنبدأ بتأويله، فإنه يقدم لنا فهماً جديداً للتأويل ينطلق من أننا معرضون تلقائياً «لســوء فهم» النصــوص أكثر من كوننا نفهــم بكيفية صحيحة ومناســبة[10]. فالأصل في التأويل هو الخشــية من ســوء الفهم، الأمر الذي يســتدعي وضع مبادئ وقواعــد لعملية الفهم تجنبنا ســوء الفهــم. وأولى هــذه القواعــد أن النص لا يمكــن اعتباره مفهومــاً ما دمنا لم نمســك بمعناه العام، ولــم ندرك أهميته، ولم نتعرف إلى الوضعية التاريخية والاجتماعية والنفسية للمؤلف، ولــم نستشــف الوضعية المعاصــرة للقارئ والأهــداف البعيدة لتأويلــه للنص. فالتعرف إلى، وإدراك، «الوضع الشــامل» هو مفتاح تجنب ســوء الفهم، وهو الأورغانون الجديد للتأويل الذي يبشر به شلايرماخر [11].

غير أنه بالرغم من الخطوات الكبرى التي خطها شلايرماخر بالتأويل لكــي يصبح علماً مكتمل الأركان ومســتقلاً، وبالرغم مــن جهوده في تحرير التأويل مــن قيود تقنيات التأويل الدينـي، والســير بالهيرمينوطيقا لتصبح علماً يمكن تطبيق نظرياته في

الأدب والتاريخ والفلسـفة والقانون، إلا أن النزعة الرومانسـية المتبدّية في اعتماده على العوامل الذاتية للفهم، لم تقنع غادامير بتاتاً [12]. فنحن في التأويل لا نسـتطيع أن نفهم المؤلف أكثر من فهمه لنفسـه، ولا أن ندرك لا وعي المؤلف. كما أننا لسـنا في صدد اختراق نشـاط المؤلف الروحـي، لأن التأويل ليس أكثر مـن «إدراك المعنى أو الدلالة أو القصـد من بين كل ما تداول إلينا»[13]. فالمسألة تتعلق بإدراك القيمة الضمنية للبراهين المقدمة والكاملة نسـبياً، وهذا يعني أن دلالـة البحث التأويلي تتمثل في «الكشف عن معجزة الفهم وليس الكشف عن التواصل العجيب بين الذوات»[14]. فمشـروع شلايرماخر بقي حتى النهاية أسير «التأويل السـيكولوجي»[15] الذي شـكل قاعدته الأساسية، ولم يخطر بباله القيام بتأسيس فلسفي للعلوم التاريخية.

2 – دلتاي وتأويل التراث:

بالرغـم من أن فلهام دلتاي (1833 – 1911) بقي ينظر إلى الأسـاس النفسي على أنه المبرر الأخير للهيرمينوطيقا، إلا أنها تحولـت عنده من مجرد علم يقوم بتأويل النصوص وفهمها إلى أداة يتـم من خلالها تحرير العلوم الإنسـانية مـن هيمنة مناهج

العلــوم الطبيعية، وإقامة الأولى على أســس جديــدة تقوم على فهم الحياة الداخلية للإنســان أو التجربة الحية المعاشة، وتأويل التعبيرات التي تعبرعن تلك التجربة، سواء كانت تعبيرات لغة نصيــة أو تعبيرات تاريخيــة أو أدبية. ففي رده على الأطروحة الوضعيــة القائلة بأن تأخــر العلوم الإنســانية والتاريخية يعود إلــى أنها لم تتبــنّ مناهج العلــوم الطبيعية، وجد دلتــاي أنه إذا كانت العلوم الطبيعية تقوم على «التفســير»، تفســير الأحداث والظواهر الطبيعية عبر تحديد أسبابها واستخراج القوانين التي تفســر آلية وجودها وتطورها، فإن العلوم الإنسانية تقوم بتأويل وفهم الظواهر الإنســانية والروحيــة والتاريخية، لأن الفهم هو القادر على الولوج إلى عالم الحياة الإنسانية الفريدة.

فدلتــاي يبين لنا أن التجربة فــي العلوم الطبيعية مختلفة كل الاختلاف عن التجربة في العلوم الإنســانية. فإذا كانت التجربة الأولى تفسر من خلال الاستقراء والملاحظات والفرضيات، فإن التجربــة الثانية تجربة ذاتية داخلية من صنع الوعي المفكر[15]. ومــا الهيرمينوطيقا ســوى محاولة لفهم هذه التجربة المعاشــة، وتحديد الشروط الواجب توفرها ليكون الفهم موضوعياً. فدلتاي يريــد أيضاً للعلوم الإنســانية أن تحظى بشــرف الموضوعية،

ولكن بطريقته الخاصة، الأمر الذي يبين أنه وبالرغم من وقوفه فــي وجه تدخل العلوم الطبيعية في العلوم الإنســانية، إلا أنه لا يزال تحت تأثير العلوم الطبيعية التي تتفاخر دائماً بأن معرفتها وقوانينها موضوعية.

ويعود الخــلاف بين العلوم الإنســانية والطبيعية من وجهة نظــر دلتاي، إلى أن مادة الأولى هي «العقول البشــرية» وهي مادة معطاة وليســت مشتقة من أي شيء خارجها، بخلاف مادة العلــوم الطبيعية المشــتقة من الطبيعــة [16]. وهذا الخلاف يعني أن فهــم الحياة الاجتماعية والتاريخية والأدبية والفلســفية لا يتم إلا مــن خلال العيــش مرة أخرى فــي تلك الأحــداث وتمثلها، الأمر الذي لا تســتطيع مناهج العلوم الطبيعية تحقيقه. فالمؤول يستطيع عن طريق التأويل أن يحلّق في أفق الأثر ليعيش الفعل الإبداعــي مجدداً [17]، بغض النظر عن البعد الزمني الكبير بين المــؤول والأثر. والقــارئ ومؤلف الأثــر، كلاهما يحمل صفة إنسانية مشــتركة «أي: البنية السايكولوجية أو الوعي النشوئي المشترك، اللذين يشكلان القدرة الحدسية على التقمص مع بقية الأشخاص»[18]. وهذا يعني أن دلتاي لا يهتم بإعادة بناء تجربة الأثــر أو تجربة الحياة بمفهومها العام، بــل يهتم «بإعادة إنتاج

التجربة الحية كما عاشها الآخر وعانى وقع تأثيرها»[19].

ولكن كيف يمكن إعادة إنتاج ومعايشة التجربة الحية للآخرين بطريقة موضوعية؟

للإجابة عن هذا السؤال الصعب يجيب دلتاي أن المعنى، سواء كان في الأدب أم في التاريخ، ليس شيئاً موضوعياً محضاً، كما أنه ليس شيئاً ذاتياً محضاً، لأن المعنى عنده «في حالة تغير مستمر طالما أن العلاقة بين المفسِّر والموضوع والمفسَّر علاقة متغيرة في الزمان والمكان»[20]. فالمعنى في التاريخ أمر ليس ثابتاً، أو نهائياً، بل هو متغير، لأننا في عصر نفهم الماضي فهماً مختلفاً وجديداً، ويكون فهمنا أفضل للماضي، كلما «توافرت شروط موضوعية في الحاضر شبيهة بما كان في الماضي»[21]. فالإنسان كائن تاريخي، بمعنى أنه لا يفهم نفسه عن طريق التأمل الذاتي، بل من خلال تأويله لتجاربه التاريخية والحياتية على أساس ما هو مشترك بينه وبين تلك التجارب. وعلى ذلك فالأساس الموضوعي لعملية التأويل هو «المشترك بيننا وبين الأثر»، لأن ما هو مشترك هو الذي يسمح لنا بمعايشة النصوص التاريخية والأدبية. فنحن نفهم النصوص الأدبية على أساس البدء من المشترك بين

تجربتنا وتجربة النص، حتى نعيش تجربة النص، هذه المعايشة التـــي تحـــدد لنا المعنى الذي نفهمه في هــذه اللحظة من الوعي. والمعنى يتغير لأن تجاربنا تتغير وتكتســب في كل لحظة أبعاداً جديدة. وهذا يعني أن معنى النص الأدبي ومعايشــته تتغير من حين لآخر، بحيث يمكن القول إن النص يكتســب صفة الوجود باستمرار والتحول باستمرار، وبذلك يسقط دلتاي مقولة المعنى الثابــت والنهائي(22). وهذا الأمر يحدث بالنســبة للتاريخ أيضاً، فالماضي والتراث لا يوجدان بشكل ثابت ونهائي، وأينما ينوجد التراث، في الحاضر، بشــكل مســتمر ومتحول ومتبدل، بحيث يكتســي في كل عصر معنى مختلفــاً، فنحن في كل عصر نفهم الماضي فهماً جديداً (23)، وبلغة دلتاي نفهم أنفسنا وحاضرنا من خلال ماضينا.

3 ـ التطور الهيرمينوطيقي للوجود عند هايدغر:

بالرغــم مــن نجاح دلتاي فــي تحرير العلوم الإنســانية من تدخــل المناهج الطبيعية فــي موضوعاتها، وإقامــة تلك العلوم على أســس مختلفة، تتمثل في «الفهم»، «الوعي المشــترك»، «الأفــق المفتوح والمتغير للحقيقــة»، إلا أن هايدغر (1889 –

1967) يعتبر أن دلتاي بقي تحت تأثير مطلب الموضوعية، أي أنه لم يستطع التحرر من سطوة مناهج العلوم الطبيعية، على اعتبار أن مطلب الموضوعية فرضته علينا العلوم الطبيعية. ولذلك نجد هايدغر يعمد إلى تأسيس الهيرمينوطيقا على أسس فلسفية جديدة، وليس على أسس نفسية، كما هو الحال عند شلايرماخر ودلتاي. ويقوم هذا الأساس الفلسفي على الاهتمام بالأثر، تاريخياً كان، أم فنياً، أم أدبياً، وإعطائه الأولوية على الذات المبدعة من جهة، والذات المؤولة من جهة أخرى. فمع هايدغر لم تعد الهيرمينوطيقا تفكيراً في العلوم الإنسانية، بل هي إبراز للأرضية الأنطولوجية التي يمكن لهذه العلوم أن تقوم عليها، وهذا يعني أن التأسيس للأنطولوجيا يتم ليس من خلال تحديد العلاقة مع الغير، بل في تحديد العلاقة مع العالم [24].

فأنطولوجيا الهيرمينوطيقا الهيدغرية هي رد فعل على «نسيان الوجود» في الميتافيزيقا، وتفكر في «الانحجام التام وغياب الوجود»[25]، ودعوة للاهتمام بدور «الوجود في تفكيرنا»[26]، وتمرد على المثالية الذاتية المتعالية المستغرقة في الذات. فمشروع هايدغر كله يمكن اختصاره بأنه محاولة لتأويل وظيفة الوجود الإنساني، بحيث يصبح العالم هو المؤسس

لهذا الوجود الإنســاني. يضاف إلى ذلــك، أن النقد الذي وجهه هايدغــر للمثالية، وتأكيــده على تاريخية الإنســان في الوجود يشــبه إلى حدّ كبير النقد الذي وجهه الهيغليون الشــباب لمثالية هيغــل بعد وفاته، فهايدغر يمثــل، وبامتياز، المرحلة التي أخذ يتراجع فيها مفهوم «التأمل» ويتصاعد مفهوم «التأويل»، من حيث أن التأمل هو فعل عقلي مجرد ذاتي، في حين أن التأويل يتعلق بفهم الأحــداث والتاريخ والتراث والفن والوقائع، الأمر الذي أدى بهايدغر إلى وصف فلســفته المتأخرة بأنها «تأويلية الوقائعية» Facticty [27].

فالعالم عند هايدغر هو الذي يفرض نفسه علينا، وهو الذي يدعونــا لكي نتعامل معه، ودور الذات في هذا التعامل ليس هو الدور الرئيســي. ولذلك فإنه يركز فــي أنطولوجيته على وجود الأثر في ذاته واستقلاليته عن المتلقي، أي أنه لا يوجه اهتمامه، بالدرجــة الأولى، إلى الدلالة التي يتركها الأثر، بل إلى الجانب الذي يقوم قبل هذه الدلالة، وذلك من خلال تجريد الشــيء تماماً من الدلالة التي يتخذها بالنسبة لنا، وتحديده قبل أن نضفي عليه أي دلالة. وبذلك يصبح العمل الأساسي للهيرمينوطيقا هو تفسير كيف أن الوجود يظهر لنا على أنه قائم بحد ذاته [28].

وهنا يتوقف هايدغر ليطرح علينا سؤالاً غاية في الصعوبة: ما هو السبيل لإدراك الأثر أو الوجود كما هو في ذاته وتجريده من دلالته التي اتخذها بالنسبة لنا [29]؟

للإجابة عن هذا السؤال يلجأ هايدغر إلى «تجربة الحياة اليومية»، ليجد أن أشياء العالم يمكن ملاحظتها من زاويتين: الأولى، أنها غالباً ما تكون مصنوعة من قبل الإنسان. والثانية، أنها تكون رهن إشارتنا للاستخدام [30]. وهذا يعني أن «التصورات الأنطولوجية تقوم بتطوير وصياغة تصورات قبل أنطولوجية تمتلكها الكينونة في حياتها اليومية بكيفية تلقائية غير صريحة»[31]. فهايدغر إذاً، لا يتناول وجود الأثر، أو الوجود عموماً، إلا من زاوية التجربة التي يقدم فيها ذاته لنا، وبالتالي لا يوجد كائن في ذاته سابق على كل تجربة، فالكائن في ذاته يكون ذاته، عندما يفصح عن ذاته في تجربتنا، فنحن لا نهتم بوجود الشيء أو الأثر إلا بوصفه موجوداً لأجلنا.

والمثال المفضل عند هايدغر هو «المفتاح»، إذ إن علاقتنا اليومية بالمفتاح «لا تقوم على أنني أنظر إلى المفتاح، وأن أحدد مادته ووزنه وصفاته، بل على أنني استخدمه لفتح الباب

دون انتباه إليه ودون نظر أو تفكير، إن المفتاح لا يجعلني أنتبه إليــه أو أتفحصه إلا عندما يتعثر في أداء مهمته»[32]. وهذه هي حقيقــة المفتاح، وهكذا يتحدد وجوده، أي بوصفه «أداة». وفي الأداة يظهر أن «وجود الأشــياء ينحل كليةً في علاقته بنا»[33]. وإذا أخذنــا الفــن على ســبيل المثال، لوجدنــا أن هايدغر يؤكد أن «ماهيــة الفن هي وضع حقيقة الكائــن لذاتها في الأثر»[34]، وإذا علمنــا أن الحقيقة عنده هي الانكشــاف والتبيان والإظهار واللاخفــاء [35]، لأدركنا أن الشــيء يتحول إلى حقيقة عندما يتم إظهاره وكشفه. والأثر الفني يكشف عن حقيقة العالم، لأنه يكف عــن أن يكون مجرد أثر ذاتي للفنــان، ليتحول إلى كيان له بنية تحتيــة وبنية فوقية، وهذه البنى هي التي تضمن له الاســتقلالية والاســتقرار. أما بالنســبة للأدب والتاريخ فإن الذي يعبر عنها هــي «اللغة»، واللغــة عند هايدغر ليســت موضوعية كما هو الحــال عنــد دلتاي، ولا ذاتية كما هو الحال عن الرومانســيين، بل هي «مشــاركة في الحياة» و«تجربة وجودية» تتجاوز أطر الموضوعية والذاتيــة [36]. فالوجود عند هايدغر ليس مجموعة مــن الكليات المنفصلــة، بل هو مجموعة مــن «العلاقات تعلو على الذاتية والموضوعية»[37].

هكـذا يمكن إيجـاز منجزات هايدغـر فـي الهيرمينوطيقا بالقضايا التالية:

إن عملية الفهم هي عملية تفكير في الواقع والعالم، وليسـت مجردة تفكير في الآخر وتحديد العلاقة معه.

تكاد تفقد، الأعمال التاريخية والآثار الفنية والأعمال الأدبية، أي علاقـة بمبدعيها، بحيث تتحول إلى نصوص لها وجود قائم بذاتـه، وإن كان هذا الوجود ليس خارج الزمان والمكان وليس مستقلاً عن أسئلة المتلقي.

تقوم الاسـتراتيجية التي يقدمها هايدغر للتخلص من مطلب الموضوعية، وعدم الوقوع في «الدائرة الهيرمينوطيقة»، التي تحيـل الذات إلى الموضـوع، والموضوع إلى الذات، تقوم هذه الاسـتراتيجية على إيجاد مجال «وسـيط» ليـس بالموضوعي وليس بالذاتي، وهذا الوسيط هو اللغة.

وجّه هايدغر الفكر الفلسفي من الاهتمام بالتأمل إلى الاهتمام بالتأويل، الأمر الذي جعل من التأويل أحدث المقولات الفلسفية الكبرى في الفلسفة المعاصرة.

ثالثاً – التأويل عملية للفهم الواقعي:

أما غادامير فإنه يحاول تقديم مفهوم جديد للتأويل، من خلال الاستناد إلى كل الجهود السابقة من جهة، وتجاوز تلك الجهود من جهة ثانية. فالتأويل لم يعد مجرد معاينة للنصوص ومعايشة لها، كما لم يعد مجرد بحث عن المعنى الحقيقي للنص. وتأويل التاريخ عنده لم يعد يعني إخضاع أحداث التاريخ لقوانين موضوعية تسمح لنا بالتنبؤ بمستقبل سير التاريخ. يضاف إلى ذلك، فإن غادامير أخذ يضيق ذرعاً من النزعة الرومانسية التي تقيم التأويل على أسس نفسية، فالحالة النفسية للمؤول أو للمؤلف ليست هي الأساس في عملية التأويل، كما أن المؤول لا يستطيع أن يفهم نصاً ما أكثر من صاحبه ويدرك لا وعي المؤلف.

فغادامير يحاول أن يقيم التأويل على أساس مقولة الفهم Understanding. والفهم عنده يبدأ عندما «يخاطبني شيء ما»[38]، وجواب الفهم على هذا الخطاب هو إعادة بناء الأسئلة التي يمثل الشيء نفسه محاولة للإجابة عنها. وبناء الأسئلة يتمثل في الكشف عن ممكنات الشيء وإبقائها مفتوحة [39].

والفهـم عند غادامير هو إدراك العلاقة بيـن الكل وأجزائه، أو بين العناصـر الذاتية والعناصر الموضوعية، وهذا ما يسـمى بـ«الدائـرة التأويلية ». فالفهم ينشـأ من «العلاقـة الدورية بين الكل وأجزائه»[40]، والمقصود بالعلاقة الدورية أن نبدأ بإدراك الكل المحيط بالشيء والمستوعَب من قبل أجزائه، ثم ننتقل إلى التمعـن بالأجزاء التي تتحدد وظيفتها التوضيحية في إطار ذلك الكل. وهنا يريد غادامير أن يقيم علاقة جدلية بين الكل وأجزائه بعكـس السـابقين عليه الذيـن تحيزوا لأحد الطرفيـن أو قدموا علاقة صورية بحتة لتلك العلاقـة. فغادامير يريد تقديم التأويل بوصفـه علاقة دائريـة جدلية بيـن تكهن دلالة الكل وتفسـيره اللاحق للأجزاء.

إن فهم أي نص أدبي، يعني إدراكنا أن هذا النص ينتمي إلى جملة آثار المؤلف ومكوناته الذاتية من جهة، وإدراكنا شـمولية السياق الروحي للمؤلف من جهة ثانية [41].

أمـا فهمنا للتـراث فيجب أن ينطلق مـن أن «ما نحن عليه من اشـتراك مع التراث الذي ننتمي إليه هو الذي يحدد أفكارنا المتخيلـة ويقود فهمنا»[42] لذلك التـراث. وهذا يعني أن «توقع

المعنى الـذي يحكم فهمنا لنص ما ليس فعلاً ذاتياً، إنما هو فعل ينبثـق بما يربطنا بالتراث. فالتراث ليس مجرد شـرط مسـبق ثابـت، إنمـا نحـن بالأحرى ننتجه بقـدر ما نفهم ونشـارك في تطوره ومن ثم نحدده نحن»[43].

وهـذا يعنـي بالمجمل، أن شـروط قيام المعرفـة بالماضي والتراث تبين أن المعرفة بالتراث متغيرة ومتبدلة بحسب السياق التاريخي وظروف الحاضر من جهة، وبحسب ما يعنيه التراث لنـا وما نريـد منه الآن من جهـة ثانية. وبالتالي فـإن كل جيل سـيفهم التراث بطريقة مختلفة عـن الأجيال الأخرى، والمعنى الذي سـيبقى للتراث في مرحلة ما، سـيكون مختلفاً عن المعنى الذي يعطى لنفس التراث في مراحل أخرى.

فتأويـل التراث عند غادامير أشـبه بالفهم العملي Phrone-sis، من حيث إنه ليس مسألة تأمل فقط، بل مسألة إدراك خبرة أيضاً. فتأويل التراث لا يفصل بين النظرية والتطبيق، لأن الفهم دائماً يتضمن شـيئاً مشـابهاً «بتطبيق النص على حالة المؤول الراهنة»[44] لكي تتحقق عملية الفهم على أكمل وجه. وعلى ذلك فإن عملية تأويل التراث لا تتم إلا عندما تتجسر وبشكل صريح،

المســافة الزمنية التي تفصل المؤول عن التراث، وتتغلب على غرابة المعنى الذي تحمله نصوص التراث لنا [45].

وغادامير هنا، لا يريد إعادة بناء شــروط فهم التراث، بقدر ما يريد توضيح هذه الشروط فقط، وتحرير عملية الفهم تلك من العناصر التأملية، تمهيداً لإقامتها على أســس تاريخية وواقعية واجتماعية. فموقع الفيلســوف اليوم لم يعد يشبه دور الواعظ أو المتعالــم أو النبي، بقدر ما أصبــح يهتم بـإدراك «التوتر بين ما يزعــم تحقيقه والواقع الذي يجد نفســه فيه»[46]. وعلى ذلك فإن الحقيقة، ومن ضمنها حقيقة التراث، يجب أن تنخرط في الواقع والتاريخ واللغة، وضمــن العلاقة بين الذات والموضوع، وفي تأثيــر التراث في الحاضر، وتأثير الحاضر في وعينا بالتراث. فلا سبيل للوصول إلى الحقيقة سوى التأويل.

رابعاً: تأويل التراث والأحكام المسبقة:

تؤكد مدارس التأويــل، ذات النزعة الموضوعية، ضرورة تحريــر الوعــي التاريخــي مــن «الأحــكام المســبقة» القديمة والافتراضات المتداولة الســابقة، التي تتعلق بالماضي. وبدون هذا التحرير سنحصل بالتأكيد على وعي تاريخي زائف وعديم

الفائـدة، وعي لا يخدم سـوى الأهـداف الإيديولوجيـة الضيقة والتحيزات العقائدية المسبقة، فنحن في هذه الحالة لا نحصل إلا على معرفة مختزلة حول الآخر ومخطط لها مسبقاً.

أمـا غادامير، فإنه يؤكـد على ضرورة إعـادة النظر ببنية الفهـم بشـكل جـذري، مـن حيـث إن كل فهم «يتضمـن حتماً حكمـاً مسـبقاً»[47]، وإن كل حديث عن فهـم يوصلنا إلى حقيقة موضوعية للتراث والماضي هو مجرد أوهام لا يمكن تحقيقها، وإنمـا زرعتها في أذهاننا النزعـة التاريخانية. ولذلك لا بد من تحرير «الأحكام المسـبقة» من السـمعة السيئة التي لحقت بها، منذ عصر التنوير وحتى أيامنا هذه.

وتتلخص قصة عصر التنوير مع الأحكام المسـبقة، في أن ذلك العصـر أراد أن يحرر الفهم التقليدي للتراث من العناصر اللاعقلانية والعاطفيـة والانفعالية والتحيزات التاريخية، وذلك مـن خلال إقامة التراث على أسـس «عقلانية» بحيث يقبل من التـراث ما يقبله العقل، ويرفـض من التراث ما يرفضه العقل، الأمر الـذي يؤدي إلى تبعيـة التراث للعقـل، «فحقيقة التراث الممكنـة أصبحـت تعتمـد على المصداقيـة التي يمنحهـا إياها

العقـل. فالعقل، وليس التراث، هو الـذي يمثل المصدر النهائي لكل شـرعية»[48]. وعلـى اعتبار أن مقاييـس العقل انحلت في النهايـة إلى مناهج العلوم الطبيعية والقواعد المنطقية للعلم، فقد انتهى الأمر بعصر التنوير إلى التعامل مع التراث وفق المناهج العلمية الموضوعية، وبما أن الأحكام المسبقة محمّلة بالعناصر الذاتيـة والمصالـح القوميـة والدوافع الـلا موضوعية وهموم الحاضـر... إلخ، فـإن العقل لا يمكنه إلا محاربـة تلك الأحكام ليصل إلى معرفته الموضوعية المنشودة.

وبالمقابـل فـإن غاداميـر يخوض نقاشـاً واسـعاً لكي يعيد الاعتبار «للأحكام المسـبقة»، من حيث أن البشر لا يستطيعون أن يتحـرروا مـن تلـك الأحكام بشـكل نهائي. ولذلـك لا يبقى أمامنا سـوى فهم آلية عمل تلـك الأحكام، وكيف يمكن للفهم أن يسـتثمرها في عملية تأويله للتـراث. فغادامير يؤكد أن الرغبة فـي اسـتبعاد الأحـكام المسـبقة، وهـو مطلب عصـر التنوير والنزعـة التاريخانية، هو«نفسـه حكم مسـبق»[49]، ولا بد من رفض فكرة «العقل المطلق»[50]، لأنها أمر لا يمكن أن يتيسـر للوجـود الإنسـاني التاريخـي. «فعقلنا موجود ضمن شـروط عينيـة وتاريخيـة فقط، أي أنه ليس هو المسـيطر على نفسـه،

إنمــا هو يظل معتمداً دائماً على الظروف المحددة التي يشــتغل فيهــا»[51]. فالتــراث، عند غادامير، ليس هو الــذي ينتمي إلينا، بــل نحن الذين ننتمي إليه، وهذا يعني أن أحكامنا المســبقة التي نكونها في كنف المجتمع والعائلة والســياق التاريخي لوجودنا، هي التي تشــكل «حقيقة وجودنا التاريخي» أكثر مما يشكله أي شــي آخر. فالأحكام المســبقة، في النهاية، تنتمــي إلى «الواقع التاريخي نفسه»[52].

وغادامير يميز بين الأحكام المســبقة المســتمدة من التاريخ والتراث والمجتمع، وهذه هي التي تحكم وجودنا التاريخي لأننا نعيش داخلها، وبين الأحكام المســبقة القادمة من الفكر النظري والعقلــي المجــرد، وهي أحــكام تضر بعملية الفهــم التاريخي. ولذلــك لا بد مــن الابتعاد عنها لما تســببه من تشــويه لوجودنا ووعينــا التاريخــي. وأكثر من ذلــك، فإن غاداميــر يدافع عن «الســلطة» التي تتمتع بها النصوص التراثية، ويعتبرها عقلية فــي جوهرها. فالســلطة لا تقوم على الطاعة العمياء والتســليم الكامل بآراء وعقائد المؤسسة الدينية والمعلمين وذوي المقامات العالية ورموز الماضي، بقدر ما تبنى طاعتها على أسس عقلية. فســلطة الرمز لا تقوم على الطاعة والتســليم وإنما على «فعل

الاعتـراف والمعرفة»، من حيث إن هـذا الرمز أفضل معرفة وأوسـع رؤية وأكثر خبرة ودراية، ولهذا، فإن لأحكامه أسبقية على أحكامي [53]. فالسلطة لا توهب وإنما تكتسب عندما يدّعي شـخص ما حق التمتع بها، وبالتالي فإنها تستند إلى الاعتراف، والاعتراف فعل عقلي يعي حدوده. فالسلطة إذاً فعل مبني على المعرفـة وليـس على الطاعة، وإذا كان هنـاك قدر من إصدار الأوامـر والطاعـة، فإن هذه الطاعة تكـون لأن الآخر «يعرف أكثـر». وهـذه طاعة عقلية – إذا صـح التعبير – فمن الذي لا يطيع الذي يعرف أكثر والذي لديه تجربة أكبر؟[54].

هكـذا، يعيـد غاداميـر الاعتبار لـ«سـلطة التـراث»، وما يمارسـه هـذا التـراث من نفـوذ قوي علـى مواقفنا وسـلوكنا وعقائدنا. وحجته في ذلك أن التراث لم يعد نقيضاً للعقل والحرية كمـا هو في عصـر التنوير، بل اتضح أن فـي التراث عناصر عقلانيـة وأخلاقية ومنطقية، تدفعنـا للتعامل معه بطريقة بعيدة كل البعـد عن الإقصـاء والرفض. فإذا أخذنا علـى ذلك مثالاً، أهمية التراث بالنسبة للأخلاق، لوجدنا أن القوة الحقيقية للأفعال الأخلاقية آتية من التراث، وأن شـرعية أخلاقنا مستمدة ومقامة علـى شـرعية التراث [55]. ولذلـك فإن المنهـج الأكثر ملاءمة

للتعامـل مع التراث، هو التجديد والتنميــة والرعاية، بالإضافة إلى اكتشــاف العناصر العقلانية والأخلاقية والمنطقية المنبثقة في ذلك التراث.

فالتراث ينطوي على عناصر عقلانية، وهذه حقيقة تؤكدها طبيعــة العلاقة مــع التراث القائمة علــى «الحفظ»، لأن الحفظ فعل عقلــي. ونحن نحافظ على التراث حتــى في أكثر الأوقات عنفــاً ورغبــة في التغييــر، فحتى في زمن الثــورات لا يُقصى التــراث، وإنما تتم المحافظــة عليه بحيث يعاد توظيفه ليخدم ما هــو جديد وثوري. وبذلك فإن غادامير، يجد مكاناً للتراث حتى في الأوقات التي يعتقد أنها ســترفض التراث وتثور عليه. فهو لا يستطيع أن يرى التراث إلا ونحن متموقعون فيه، «وتموقعنا هذا ليس تموقعاً بإزاء موضوع، فنحن لا نتصور التراث شــيئاً آخر، أو شيئاً غريباً عنّا»[57].

وعلى ذلــك، فإن الحاضر الذي نعيشــه، والمســتقبل الذي نرنو إليه، لا يمكن التفكيــر فيهما بعيداً عن التراث وتوظيفاته. فالحاضر وانشــغالاته، هو الذي يحدد الطريقــة التي نريد فيها تحفيــز التراث، بل إن التراث كثيراً ما يلهب المخيلة لاســتعادة

نمـوذج سـابق، بحيـث يتحـول التفكير بالمسـتقل إلـى تفكير بالتـراث. «فالتراث دائماً جزء منا، كنموذج أو كمثال أو كنوع من الإشـارة المميزة التي تفيد أنه من الصعب لحكمنا التاريخي الأخير أن يعتبر نوعاً من المعرفة، بل هو صلة روحية حميمة بالتراث»[58].

وخيـر مثال يطبق عليه غادامير طريقته في تأويل التراث هو «اسـتعادة الحضارة الغربية لتراث العصر الكلاسـيكي»، هذه الاسـتعادة التي تتم على قاعـدة: أن الحاضر وهمومه هي التـي تحدد توجهاتنـا نحو التراث، وأن التـراث ليس هو الذي ينتمـي إلينا، بـل نحن الذين ننتمـي إليه. ففي الفتـرات التي تم اسـتعادة تراث العصر الكلاسـيكي بوصفه تراثاً «إنسـانوياً»، كانـت الحضـارة الغربية تعانـي تدهوراً كبيراً فـي الأوضاع الإنسانية للإنسان. وعلى ذلك، فتدهور الحاضر هو الذي وجهنا باتجـاه الماضي، بحيث تم اسـتعادة «النزعة الإنسـانية» مرة أخرى، على اعتبـار أن ذلك «العصر القديم مثال يُحتذى»[59]. وهذا يعني أن العصر الكلاسـيكي أصبح معياراً يحاول العصر الحاضر العمل على اسـتعادته، لدرجـة أن غادامير يذهب إلى أن كل إنسـانوية جديدة «تقاسـم الوعي الأول والأقدم بالانتماء

إلــى نموذجه، بالتقيد به بطريقة مباشــرة، نموذج عزيز المنال كشيء من الماضي، مع أنه حاضر»[60]. ولذلك فإن التراث دال على ذاته، أي هو الذي يحفظ ذاته وهو الذي يؤول ذاته بطريقة تكشــف عــن أنه ليــس بياناً عــن الماضي «إنما هــو بالأحرى يقول شــيئاً عن الحاضر كما لو أنه قيل عن الحاضر على وجه التخصيص»[61]. وفي الواقع فإننا عندما «ندعو شــيئاً كلاسيكياً فإن هناك وعياً بشيء باقٍ وبدلالة لا يمكن فواتها، دلالة مستقلة عن جميع صــروف الزمان، إنه نوع من الحضور الســرمدي الذي يعاصر كل حاضر»[62].

أمــا تعظيم جانب «الأسـلوب الأدبي» للعصر الكلاســيكي فيعــود أيضاً إلى تدهــور البلاغة، لأن التدهــور في نوع أدبي يدفــع النقاد إلى «تعظيم» النوع الأدبي في عصور ســابقة كان هــذا النــوع مزدهراً فيها. ولذلــك فقد نُظر إلــى ممثلي الأنواع الأدبية والســردية والخطابية في العصر الكلاســيكي على أنهم «ذروة ذلك النوع الأدبي»[63]. وهذا يعني أن الحاضر قد ينظر إلى الماضي على أنه «مشروع مستمر»[64]، بحيث تضمن تلك النظرة بقاء واستمرار الفعالية التاريخية للماضي.

هكــذا يحقق غادامير مقولته بأن التراث جزء من الحاضر،

وبأن الفهم يقوم على العلاقة الجدلية بين الذات والموضوع، أو بين الحاضر والتراث، بحيث يصبح الحاضر جزءاً من التراث المستحضر، كما يصبح التراث جزءاً من هموم الحاضر. وهذا يعود إلى أن بنية الفهم عنده هي بنية اجتماعية تاريخية، وليست بنيــة نظرية مجردة تهتم بالشــروط المنطقيــة والعقلية للمعرفة التاريخية، وقد ولّى الزمن الذي ينُظر فيه للتراث على أنه شيءٌ ميــت، لا يهم ســوى بعض الدارســين المتخصصين وحســب. فالتــراث أصبح شــيئاً عاماً يهم كل فئــات المجتمع، لأنه قضية عامة، مثله مثل قضايا السياسة والاقتصاد الساخنة.

وهذه النتيجة المترتبة على فهم غادامير للتراث تسري حتى على التراث الجمالي. فالهيرمينوطيقا الغاداميرية تزيل الحدود الفاصلــة بين الحــق والجمال في التــراث الجمالي. فاســتعادة التــراث الأدبي والفنــي، لا يمكن أن تكون لأهــداف جمالية أو ذوقية، لأن التراث لا يســتحضر إلا «بشــكل كلّي»، بمعنى أن اســتعادة الآثار الفنية والأدبية يكــون له بالإضافة إلى الأهداف الذوقيــة، أهداف سياســية واجتماعية وثقافيــة عامة. فالحاضر لا يجلــب التــراث للتذوق والمتعــة فقط، أو كما يقــال الفن من أجل الفن، فهذه نظرية ضيقة وســطحية للتراث. وعلى ذلك فإن

اسـتعادة المتنبي في المجال الثقافي العربي لا يعود إلى الناحية الجمالية في شعر المتنبي وحسب، بقدر ما تعود إلى افتقار الأمة لجانب العزّة والشجاعة الموجودة في شعر المتنبي. فالأفق الذي سـيعاد به شـعر المتنبي هو أفق الحاضر وليـس أفق الماضي فقط، والمعنى الممنوح لشـعر المتنبي مستخرج من استحقاقات الحاضر وليس من سياق الماضي فقط.

ففهم التراث عند غادامير يقوم على ما هو مشترك بيننا وبين ذلـك التراث، بحيـث لا يعود تأويل التراث، إلـى ذات المتلقي وقارئ التراث، ولا يعود إلى النص التراثي المسـتحضر، بقدر مـا يعود إلـى المعنى والدور والوظيفة التـي يمكن أن يقوم بها التراث بالنسـبة للحاضر وأزماته. وعلى ذلك فإن فهمنا للتراث لا يقـوم علـى محاولة الوصـول إلى المقاصـد الحقيقية للنص التراثـي، بـل يتحدد في مـدى قدرتنا على الاندمـاج بالتراث، وإدمـاج التراث فـي الحاضر، وإدراك الهموم المشـتركة التي تجمعنا.

وعلـى ذلـك فإنـه ليس هنـاك تأويـل أفضـل أو أصح أو أصـدق من تأويل آخر، لأن التأويل هو «توسـط» بين التراث والحاضر، توسـط يتغيـر بتغير ظروف الحاضر، والمسـيرة

التاريخية للنص التراثي، وأهداف المؤول التي تتبدل من عصر إلــى آخر، ناهيك عن مســتوى تطور المعرفة نفســها.وبذلك لا يعود هناك صــراع حول المعنى الحقيقــي للنص التراثي، ولا ادعــاء مــن قبل أحد أنــه يفهم حقيقــة التراث أكثــر من غيره، لأن مســألة التأويــل أو الفهــم أصبحت تخضــع لعوامل كثيرة. ويبدو أن هذه الاســتراتيجية التأويلية جعلت غادامير يقف على تخوم النســبية التاريخيــة، بالرغم من دفاعه عن تلك النســبية، واعتبارها إيجابية ومثمرة. فغادامير يرفض النزعة التاريخانية التي حجزت المعنى والتأويل ضمن قوالب موضوعية مستقلة، لا يمكن للحياة الإنســانية أن تتموضع داخلها. وحجته في ذلك، أن الوجود الإنساني لا يمكن إلا أن يكون وجوداً تاريخياً، وهذا يعني أن الإنســان لا يســتطيع الخروج من التاريخ والنظر إليه نظرة خارجية.

خامساً ـ الوعي المتأثر بالتاريخ واندماج الآفاق:

يشــن غادامير هجوماً واســعاً على الوعي الإنســاني الذي قدمته للبشــرية الفلسفات التأملية، على اعتبار أن تلك الفلسفات أرهقت الوعي الإنســاني باليقينيات والمطلقات العقلية، وقد آن

الأوان لكي ننظر إلى وعي الإنسان في سياق تجربته التاريخية المتناهيـة. فالوعي اليوم، أصبح مسـألة عمليـة وواقعية وليس مسألة نظرية وتأملية.

ويحلل غادامير مضمون الوعي البشـري من خلال تحليله لعلاقة الأنا بالأنت: إذ يتضح له أن هناك ثلاثة أنواع من العلاقات يقيمهـا الأنا بالأنت. أولى هـذه العلاقات هي العلاقة التي ينظر فيهـا الأنا للأنت على أنه موضوع، أمـا ثانيها فينظر الأنا فيها للأنت من خلال التأمل الانعكاسـي، وثالـث تلك العلاقات هي التي تحدد الأنت للأنا من خلال الإفصاح عن نفسه.

بالنسـبة لعلاقـة الأنـا بالأنت، مـن حيـث إن الأنت يظهر بوصفه موضوعاً أو شيئاً يقع داخل خبرة الأنا، بحيث يستخدمه الأنـا كوسـيلة يحقق بها أغراضاً معينة، مثلـه في ذلك مثل أي وسـيلة أخرى. وغادامير يرفض هذه العلاقة لأن «الأنت ليس موضوعاً، إنما هو يشـترك في علاقـة معنا»[65]. فهذا النموذج من العلاقة لا يصلح لفهم التراث، لأن الأنا سـتفصل نفسها عن «التأثير المستمر الذي يمارسه التراث عليها» [66]. يضاف إلى ذلك، فإن هذه العلاقة ليست علاقة أخلاقية لأنها ستحول الأنت

إلى مجـرد ملحق من ملحقات الأنا، بحيث يسـتخدم الأنت (أو الآخر، والتراث) كوسيلة وليس غاية بحد ذاته[67].

كمـا يرفض غادامير النموذج الثاني مـن العلاقة، لأن فهم الأنت يبقى «شـكلاً من أشـكال اتصال المرء بذاته»[68]، بحيث يحاول الأنا الهيمنة على الأنت وإخضاعه لفهم الذات، لان الأنا سـيدعي أنه يفهم الأنت أفضل مما يفهم الأنت نفسـه. وبالتالي لا يتـم الاعتراف بالأنـت إلا في «الإطار الداخلـي للأنا»[69]. ويعـود رفض غاداميـر لهذا النمـوذج من الفهم، لأنـه يعتبره نموذجاً للاسـتقواء على الآخر والهيمنـة عليه وجعله يدور في فلـك الأنا، بحيث يتحول الوعي التاريخـي بالتراث، إلى وعي يحاول السـيطرة على التراث عبر إقصاء شخصية ذلك التراث وإدماجها بالأنا الحاضرة.

أما بالنسـبة للنموذج الثالث، فإن غاداميـر يعتبره النموذج الأمثـل لتكوين وعي تاريخي بالتـراث. فنحن يجب أن نتعامل مـع التراث عبر الانفتـاح عليه وجعله يقول شـيئاً إلينا، ودون هـذا الانفتاح علـى الآخر والتـراث لن نسـتطيع إقامة روابط إنسـانية أصيلة. فمصاحبة التاريخ تعني القدرة على الاسـتماع

إليه والتفاهم معه، وهذا لا يعني أننا نفهم التراث أكثر مما يفهم نفسه أو الامتثال إليه، بل يعني الإقرار «بأني أنا نفسي يجب أن أقبل ببعض الأشياء التي تكون ضدي، حتى لو لم يكن هناك من يكرهني على ذلك»[70]. وهذا هو أساس التجربة التأويلية عند غادامير، فنحن علينا أن نسمح للتراث بادّعاء المشروعية، وأن نستمع إليه بروح انفتاحية، وهذا يميز ما يسميه غادامير بـ«الوعي المتأثر بالتاريخ» Historically Effected Sonsciousness. فما المقصود بهذا الوعي وما علاقته بالخبرة Experience؟

يركز الوعي المتأثر بالتاريخ عند غادامير، على أن الخبرة هي شيء ضروري للحياة وفهم التاريخ، لأنها تخرج الوعي من الصورة الوردية والمثالية للحياة. فالحياة ملأى بخيبات الأمل والآلام والمصائب، ولعل هذا ما يشكل طبيعة الوجود التاريخي للإنسان. والوعي المتأثر بالتاريخ عليه أن يتعامل مع التراث من خلال الخبرة التي يكونها الإنسان خلال مسيرة حياته، ونحن بحاجة دائمة لهذه الخبرة لكي تحررنا من الأوهام والأحلام المثالية، ويقدم لنا التراث بشكل واقعي ومباشر. ثم ألم يقل أسخيلوس إن المعاناة تعلمنا [71].

ووجود الإنسان، من جهة ثانية، وجود متناهٍ [72]، لأن الخبرة تعلم الوعـي المتأثر بالتاريخ أن الإنسـان ليس هو الذي يتحكم بزمانه ومسـتقبله، كما تعلمه «الاعتـراف بالواقعي» والابتعاد عـن التحليق في عالم اللانهائيات [73]. فالخبرة الحقيقية «هي ما يصير الإنسـان من خلاله واعياً بتناهيه فيكتشف فيها حدود قوة عقله المخطط، وحدود معرفة هذا العقل لذاته»[74].

فغادامير، يحـاول جاهداً أن يبلـور وعياً متأثـراً بالتاريخ يسـتطيع أن يحررنـا مـن كل العيوب والنواقص التـي تعانيها النزعـة التاريخانيـة الموضوعيـة في فهم التـراث، وذلك من خـلال تقديم وعي واقعـي، قائم علـى الخبرة ومتسـلح بعقلية الانفتاح والحوار، وعيٍ يطلب منّا الاستماع للتراث والتعاطف معه والكشـف عن أسـئلته، كما يطلب منّا فهم ما يمثله التراث بالنسبة للحاضر وهمومه من جهة ثانية.

فالفهم عند غادامير هو أساسـاً «حدث متأثر بالتاريخ»[75]، وهـو ليـس أكثر من جعـل فاعليـة التاريخ المؤثرة مسـتمرة، وإفسـاح المجال لتلك الفاعلية، يجعل الإنسان يفهم نفسه وتراثه بشـكل أفضل. فالفهم المسـتند إلى الفاعلية التاريخية يخلق أمام الإنسـان «آفاقـاً» Horisons كثيـرة، ومهمـة الوعـي المتأثر

بالتاريـخ الأساسـية هي «اكتســاب أفـق تاريخي ملائـم»[76]، يســاعدنا على تأويل التراث بمقتضى التراث نفسه، ويسمح لنا برؤية «مـا نحاول فهمه من حيث أبعــاده الحقيقية»[77]. ولذلك فإن غادامير يحذرنا من الفشل في نقل أنفسنا إلى داخل التراث، إلى داخل الأفق التاريخــي الذي يتكلم منه النص التراثي، لأننا في هذه الحالة نسيء فهم «دلالة ما يجب أن يقوله لنا»[78]. وهذا يعني أنه علينا أن نضع أنفســنا في مواقـف الآخر كيما نفهمه، وعندما يتحقق ذلك فإننا نكتشف أفق الآخر ووجهة نظره، الأمر الذي يجعل أفكاره ومقاصده واضحة بالنســبة لنا، دون أن نقبل تلـك الأفكار بالضرورة، ولذلك فإن غاداميـر يطالبنا بأن ننقل أنفسنا إلى الموقف التأويلي للتراث، ونحاول «إعادة بناء الأفق التاريخــي» لأحــداث الماضــي. غير أن نقل أنفســنا إلى الأفق التاريخــي للتراث لا يعني بالتأكيد أن «نتجاهل أنفســنا»، وإنما يعني أن نحمل أنفســنا إلــى داخل الحالة الأخرى، بحيث نرتقي بأفقنا، لنحصل على أفق شــامل وواســع يتعالــى على وجودي الجزئي ووجود الآخر الفردي.

فالفهــم فــي النهاية هو مجــرد «انصهار للأفـق» Fusion Of Horison الــذي يفترض أنه موجــود بذاته، بحيث ينصهر

أفـق الماضي بأفـق الحاضر في عملية جدليـة تعبر عن وعي تاريخي مسـتمر، بحيـث «يتحد القديم والجديد دائماً في شـيء ذي قيمـة حية، مـن دون أن يمنح أحدهمـا الصدارة من الآخر صراحة»[79].

ويتم انبثاق الآفاق المشـتركة عبر «صهـر الآفاق» داخل اللغة. فاللغة عند غادامير هي الأداة التي بموجبها يعمل الوعي المتأثر بالتاريخ، وهي الأداة التي نفكر من خلالها. ولذلك ينظر غاداميـر إلى اللغة على أنها «الوسـيط» الـذي نفهم من خلاله نصـوص التراث، ونمارس مـن خلالها التأويل. وهذا يعني أن غادامير ،مثلما شـذب الوعي وجعله تاريخياً، ومثلما شذب الأنا وجعلها واقعية ومنفتحة على الآخر، فإنه يحاول تشـذيب اللغة بحيـث تكون واقعية بعيـدة عن الطابع التأملـي النظري. مثلما قال فتجشـتين، بـأن معنى أي عبارة تأتي مـن معرفتنا لطريقة اسـتخدامها والسـياق الذي ترد فيه، فإن غاداميـر يوافق على هذا المعنى للغة، ويضيـف أن اللغة خرجت من خبرات الحياة والممارسـة العملية للبشـر، ولذلك لا بد من أن نفسح لها مجالاً لكي تسـاعدنا على فهم تراثنا. فالحياة والتراث تجربة تشكلهما اللغة.

سادساً – خاتمة:

لاشك أن هناك عدة قضايا تستوقف المتأمل في تأويل غادامير للتراث. فهذا التأويل يكاد يدخل في نسبية شبه مطلقة، انطلاقاً من أن تأويل النص التراثي يأتي عبر استكشاف آفاق النص من جهة، وآفاق العصر الذي يفهم فيه النص من جهة ثانية، وأهداف المؤول من جهة ثالثة، وممكنات النص نفسه من جهة رابعة،... إلخ. وهذا يعني أن هناك سيلاً قد لا ينتهي من المعاني للنصوص التراثية. فـ «الانفتاح» على التراث، والآفاق التي يحملها هذا التراث، ليس لها ضوابط دقيقة، بل هناك عملية مفتوحة إلى احتمالات قد لا تنتهي.

أما غادامير فإنه، وبالرغم من اعترافه ببقاء عالم التراث عالماً مفتوحاً، فإنه ينكر في الوقت نفسه، أي قصد سياسي لهذا الانفتاح [80]، لأن الخبرة المباشرة والمستمرة للتراث هي التي تجعل آفاقه مفتوحة، وأن التجربة التأويلية يمكن اختصارها بأنها محاولة لفتح الآفاق على كل الممكنات. فالتراث هو ملك للجميع، بمعنى أن كل التأويلات والقراءات مدعوة لأن تمارس عملية الفهم للتراث.

وإذا ما نظرنا إلى تأويلية غادامير على أنها تأويلة لا

منهجيــة، بمعنى أنها لا تقدم خطــوات منهجية واضحة ودقيقة علــى كل مؤول أن يتبعها للوصول إلى فهم معنى نص ما، ولا تساعد المؤول على أن يحدد بدقة النتيجة التي سيصل إليها. وإذا ما تنبهنا إلى المعنى الغامض للعلاقة الجدلية بين الكل والجزء، أو بيــن الموضــوع والذات، وبيــن الآفاق المختلفــة، بحيث لا نستطيع أن نحدد فيما إذا كان الدور الأساسي في عملية التأويل هو، للكل أم للجزء أم للذات ومتطلباتها أم للموضوع وحضوره أم لآفاق الحاضر وهمومه أم لمقاصد النص وما يقوله لنا. أقول إذا تنبهنا لكل تلك الصعوبات أمكننا القول إن غادامير لم يستطع بلورة «معيار منهجي» ينسق وينظم كل تلك التداخلات.

غيــر أن غاداميــر كثيراً مــا يؤكد أن هــذا التداخل هو من طبيعــة الحيــاة والتــراث، وليس عيبــاً تعانيــه الهيرمينوطيقا، فالتــراث والأدب والفــن والتاريــخ لا تخضع بذاتهــا لمنهجية صارمة، ولذلك نجده يتمسك بـ «نزع الصفة المطلقة عن المثل الأعلــى للمنهج»[81]، ويعتبره أحد أهم الأهداف الأساســية التي يريد ترســيخها في الفكــر المعاصر. وهذا الأمــر يتحقق عنده بـ«السيطرة على المنهج عبر تجاوزه»[82]، فالفيلسوف الحقيقي هــو الذي يعي جهله أكثر من غيــره، والوعي بالجهل قد يحمّل

الإنســان مسـؤولية أكثر مــن غيــره. وبذلك يضمــن غادامير لتأويليته عدم وقوعها في العدمية.

يضــاف إلى ذلك، أن تأويلية غادامير للتراث، لا تحمل نقداً لمناهج العلوم الطبيعية، من حيث عدم مقدرة هذه المناهج على دراســة الظواهر الإنسانية والتاريخية وحسب، بل إنه يعتقد أن أسلوب عمل العلوم الطبيعية، ومن ضمنها العلوم التكنولوجية، قــد أوصل حضارتنــا المعاصرة إلى طريق مســدود [83]. ومن العوامل التي ســرّعت الوصول إلى هذا الطريق المســدود، أن الحضارة المعاصــرة تفتقد لثقافة الحوار والانفتاح وأخذ الآخر بالحســبان. ولذلــك فإن غاداميــر ينظر إلى تأويليتــه على أنها مساهمة في حل مشكلات العالم المعاصر التي سببها له التحالف المشؤوم بين الرأسمالية المعاصرة والعلوم التكنولوجية. بحيث أصبحــت هذه الحضارة المعاصرة تنظر إلى الإنســان والآخر والتــراث والفن والأدب على أنها «أشــياء» لهــا قيمة ورقم يتم حســابه عن طريــق المعادلات. وهذا يعنــي أن إلحاح غادامير علــى الحوار والانفتاح وصهــر الآفاق، قضايا قد تجد لها دوراً في إيجاد حلول لمشكلات هذا العالم المتسلع.

أمــا هابرماس، وبالرغم من مشــاركته لغادامير تخوفه من

الحضارة المعاصـرة، وحالة الانفلات اللاأخلاقي والسياسـي التي نعيشـها اليـوم، إلا أنه يرفـض تأويلية غاداميـر ويتهمها بأنهـا دعوة للهـروب إلى الماضي، وأنها تستسـلم «للطفو بدل السـباحة»[84]، بحيث يمكن القول إن النزعة المحافظة هنا هي سـيدة الموقف. ويدلل هابرماس على ذلـك بغياب الفكر النقدي عند غادامير، واستسلامه للأحكام المسبقة.

غيـر أن غادامير يرفض مثل هذا الفهم الخاطئ له، معتبراً أن رجوعـه إلى التراث كان بعقلية نقدية تقوم على رفض الفهم الميتافيزيقي للحياة والتراث، وترسيخ الفهم الواقعي والتاريخي. يضاف إلى ذلك، أن غادامير يؤكد على أهمية الفكر النقدي ولا يلغيه مثلما يدعي هابرماس، فالنقد كما يقول غادامير: «موجود فـي كل فكر حقيقي ولا وجود لفكر دون مسـافة تتجلى في كل موقف للمسـاءلة. ولا وجود لسـؤال دون وعي بأن لكل سؤال إجابات عديدة ممكنة»[85].

وفيمـا يتعلق بالحل الذي يقدمـه هابرماس لأزمة الحضارة المعاصـرة، وهـو إخضـاع العلـوم المعاصرة لتحليل نفسـي وتأمـل ذاتي يجعل هذه العلوم تهتم بتحقيق التواصلية والانفتاح والتسـامح بين البشـر، فـإن غاداميـر يرفض مثل هـذا الحل

معتبراً أن المشــكلة لا تتعلق بالتحليل النفسي للحياة المعاصرة، بــل بتغيير فكرتنا عن الوجود الإنســاني، مــن حيث إنه وجود واقعي ومنفتح على كل الاحتمالات، يســمح للبشر بالتعبير عن كل الإمكانيــات المتاحة. غير أن كل هــذا الانفتاح لم يمنع بول ريكــور من نقــد هيرمينوطيقــا غادامير من حيــث إنها لا تقدم أساساً لنقد الإيديولوجيات [86].

ونحن نسوق هذه الاعتراضات على هيرمينوطيقا غادامير، ليــس من أجل أن نقــف معها أو ضدها، بقدر مــا نريد أن نبين أهميــة الهيرمينوطيقــا من جهــة، والمآخذ التي يســوقها الفكر المعاصر بحقها من جهة أخرى.

ويبــدو لنــا أن تأويليــة غادامير ســتأخذ حقها في الدراســة والبحث والتحليل في الثقافة العربية الإسلامية، أكثر من غيرها من الثقافات كون الأمة العربية الإسلامية أكثر الأمم المعاصرة انشــغالاً بتراثها، بــل إن التراث العربي الإســلامي يكاد يكون أكثر التراثات العالمية حضوراً في الســاحة الثقافية المعاصرة، الأمــر الذي يســتدعي منا الاطلاع علــى المناهــج المعاصرة المهتمة بالتراث.

فإذا كانت إشكالية التراث تبدو ثانوية في العالم الغربي المعاصر، كما يلاحظ هابرماس، فإن لإشكالية التراث مكانة مركزية في العالم الإسلامي. وهذا يسمح لنا بالقول: إنه سيكون لغادامير أهمية في الفكر العربي الإسلامي المعاصر قد تفوق مكانته في الفكر الغربي المعاصر.

* * *

4 مفهوم اليقين عند ديوي

إن دراسة الأسس التي يحصل الإنسان بموجبها على اليقين Certaint ليست جديدة على الفكر البشري، لكن المهم الذي يقدمه جون ديوي في بحثه عن اليقين هو المعالجة المختلفة التي تناول بها هذا المفهوم.

فإذا كانت الفلسفة التقليدية قد التمست اليقين في العالم العقلي المثالي وليس في عالم الحياة والتجارب، لأن معرفة عالم

التجارب متغيرة فاسـدة لا يأمن لها العقل، في حين أن المعرفة التي يقدمها العالم العقلي المثالي معرفة ثابتة ومطلقة. وإذا كانت الأديان قد اسـتعانت في طلـب اليقين بالكمـال المطلق، معيار كل الحقائـق والقيم، حيث اليقين الأبـدي. وإذا كان ديكارت قد اعتبر أن اليقين شـرط ضروري للمعرفـة ؛ بمعنى أن القضية التي لا تتمتع بصدق لا يشـوبه شـك لا يمكن إدخالها إلى عالم المعرفـة، لأنها معرفة خاطئة وخادعة، الأمـر الذي دفعه إلى إقامة الفلسفة بطريقة رياضية طالما أن الرياضيات العلم اليقيني الذي لا يشـوب حقائقه الشك. فإن ديوي يحاول أن يسبح عكس التيار بتأسـيس اليقين على أسس تجريبية ونفسية وحياتية بعيداً عن العقل الذي اُعتبر عرين اليقين لآلاف السـنين، وبعيداً عن الأديـان التي آمنت بالوحي الخارجـي، وبعيداً عن الرياضيات التي اعتبرتها البشرية المثل الأعلى لليقين.

أولاً: اليقين والأمان:

إذا عدنـا إلـى مسـألة البحث عـن اليقين في تاريـخ الفكر البشري قبل ديوي لوجدنا أن هناك عدة طرق سلكها ذلك الفكر للوصول إلى اليقين، ومن هذه الطرق:

– الطريـق الـذي بحـث عـن اليقين مـن خـلال الأرواح الموجودة في الطبيعة.

– الطريق الذي بحث عن اليقين في عالم مثالي.

– الطريق الذي بحث عن اليقين في الوحي الخارجي.

– الطريق الذي بحث عن اليقين داخل العقل نفسه.

ومـا يجمع تلـك الطرق أنها طـرق مثاليـة أدارت ظهرها للواقع الخارجي وللإدراك الحسـي الـذي ندرك من خلاله هذا الواقع، واعتبرت أن البحث عن اليقين نشـاط نظري أو روحي أو مثالي وليس نشـاطاً عملياً تجريبياً. فاليقين قبل ديوي مسألة مرتبطـة بالعالم المثالي وليس بالعالـم الواقعي، وبالعقل وليس بالإدراك الحسي، وبالنشاط النظري وليس بالنشاط العملي.

أمـا ديوي فقـد نظر إلى اليقيـن على أنه حالة نفسـية أكثر ممـا نظر إليه علـى أنه حالة عقلية، وحالـة عملية حياتية أكثر ممـا نظـر إليه على أنه حالـة نظرية مجردة. وهـذا ما أدى به إلى تفسـير اليقين على أساس نفسي أكثر مما فسره على أساس عقلي. فالإنسـان يطلب اليقين لأنـه يشـعر معه بالأمان والراحة

والسلام، ولكي يهرب من المخاطر والمخاوف التي يسببها اللا يقين.

ويفسـر ديوي إلحاح الإنسـان في طلبه للأمن والسلامة بأن الحيـاة التي يعيشـها ملأى بالمخاطر والشـرور، ولذلك فاليقين عنده هو «بحث عن السلام مضمون، عن أمر لا يتصف بالخطر ولا يظللـه الخـوف الذي يلقيه العمل. وليـس اللا يقين من حيث هـو كذلك هو الذي يبغضه الناس، بل مـا يقحمنا فيه الريب من أخطار الشرور»[1]. فالإنسان لا يكره اللا يقين إلا لأنه يفتح باب الأخطار والشرور ويضع المستقبل على طريق المجهول.

فالبحـث عن اليقين اسـتغرق كل الجهود الفلسـفية والدينية والعلمية خلال آلاف السـنين وشكل أساسـها المتين. والإنسان عندمـا فكر وبحث فإنه انشـغل، أولاً وقبل كل شـيء، بالبحث عـن يقيـن يركن إليه يجعـل حياته في أمـان واطمئنان. ولذلك فإن ديوي يعتقد أن البحث عن اليقين هو الذي شـكل الأسـاطير والفلسفات والأديان لأنه ليس لهذه المجالات المعرفية من أهمية سوى أنها تحاول أن تعطيه الأمان والسلام الذي يبحث عنه في عالم مملوء بالمخاطر والشرور[2].

والإنسان يبحث عن اليقين في حالة نقص المعرفة إلى حالة الرجحان المزعزع Precarious Probability [3]، فطلب اليقين يكـون بتجاوز حالة الاعتقاد Believe أو تحويله إلى يقين، لأن النقص في المعرفة هو حالة تسـبب للإنسـان اللا أمان، ولذلك يجهد فـي تجاوزها، وهذا ما دفعه إلى تحديد إي المعارف تقدم له اليقين، وأيها تتصف باللا يقين.

وهذا يعني فـي النهاية أن التفكير في معنى الحياة والوجود ليـس تفكيـراً مرتبطاً بفئة معينة مارسـت نشـاطاً فكرياً خلال مراحـل التاريـخ المختلفة، وإنمـا يعني أن البشـر كلهم فكروا في معنى الحياة بحثاً عن الاطمئنان والسـلام الداخلي. وبالتالي فالتفكيـر الباحث عن اليقين هو نشـاط حياتي مثله مثل الفلاحة والرعي وليس نشاطاً نظرياً مجرداً مختلفاً عن النشاط العملي، أي أنه ليس ترفاً فكرياً بقدر ما هو نشاط يلبي حاجات ومطالب معينة لدى البشر مثله مثل النشاطات الحياتية الأخرى.

ولذلـك نجد ديوي يرفض ذلك التميز الذي أحدثته البشـرية بين النشـاط النظري والنشـاط العملي، كما رفض تقسيم العالم إلى عالم مثالي عقلي وعالم واقعي، لأنه يعتبر أن تلك القسـمة

من صناعة العقل الذي اعتقد بدوره أنه يستطيع أن يسد أوجه النقص في العالم الواقعي، وذلك باختراع عالم مثالي يحقق كل أمانينا التي لم نستطع تحقيقها في العالم الواقعي، ويمنحنا الأمان والسلام الذي افتقدناه بسبب ضغوط الحياة وظروفها الصعبة. والمشكلة التي يريد ديوي أن يركز عليها من وراء ذلك الكلام، أن للتفكير النظري «رذائل» كثيرة، منها أنه يجعلنا نهتم بمسرات التأمل الفكري ونخاف من القيام بمسؤولية الاختيار الحاسم والعمل، الأمر الذي يجعلنا مغرمين بمعرفة الأشياء البعيدة المجردة ونطالب بالحق لذاته، لنحول المعرفة الخالصة إلى هدف بحد ذاتها [4].

وهذا ما يفسر أن طرق المعرفة القديمة فلسفية كانت أم أسطورية قد نظرت إلى النشاط المعرفي الخالص على أنه نشاط يجلب السعادة، على اعتبار أن المعرفة المثالية تقدم صورة جميلة ومتناسقة للكون، يشعر العقل معها بالاستمتاع. وهكذا نجد أن الفلسفة اليونانية – على سبيل المثال – قد نظرت إلى العالم المثالي العقلي على أنه عالم مكتفٍ بذاته، يقدم للإنسان الحقائق والقيم والسعادة إذا تأمله. فالشعور باليقين لا يجلب الأمان وحسب، بل يجلب السعادة أيضاً، وهذا ما يفسر تمسك

البشرية خلال آلاف السنين بالعالم المثالي الروحي العزيز على قلوب البشر وعقولهم.

ثانياً: اليقين والمقدس:

كان الهم الرئيسي للإنسان قديماً كيف يعيش؟ وكيف يتغلب على الأعـداء؟ وكيف يؤمّـن قوته اليومي؟ كيـف يتغلب على ظروف الطبيعة القاسية وظواهرها التي لا يَعرف لها سبباً؟

وفي هذه المرحلة كان الإنسـان يتميز بالعجز والخوف من كل ما يحيط به، ولكنه وبالرغم من ذلك كان يحاول الاستمرار في الحياة أياً كانت الصعوبات والتحديات.

تحـدي صعوبـات الطبيعة دفعتـه إلى مسـايرتها والبحث عـن كيفية اتقاء شـرها. فالـزلازل والفيضانـات والعواصف والأمـراض كانت تفاجئـه على حين غرة ودون سـابق إنذار، وتفتك بجماعته وتشـرد من تشـرد وتقتل من تقتل وتهدم بيوته البدائية. غير أن المشـكلة التي عاناها الإنسان في تلك المرحلة من تطوره أن مسـتوى تفكيره كان لا يزال حسـياً في حين أن أسـباب الظواهر الطبيعية غير محسوسة بشكل مباشر، ولذلك

لم يدرك الإنسان في تلك الفترة أسباب الظواهر الطبيعية، الأمر الذي دفعه إلى تخيل أسـباب من وحي عجـزه وخوفه. وطالما أن الظواهـر الطبيعية هائلة وتترك أثراً عظيماً فلا بد أن تكون الأسباب أيضاَ عظيمة وهائلة.

وفي تلك المرحلة لم يسـتطع الإنسـان تخيل ظواهر الكون إلا عن طريقة تشبيهها به: فكما أنه يحب ويكره ويغضب ولديه غرائـز ويتصرف في الحياة وفق مـا يحقق له اللذة ويبعده عن الألـم، كذلـك ظواهر الطبيعة لا بد أن تكون على شـاكلته فهي تكره وتغضب وتنتقم وتعامل البشر وفق هذه المعايير. وهذا ما دفعه إلى ابتغاء مرضاتها والابتعاد عن غضبها ما أمكن.

ولهذا بدأ الإنسان بالاعتقاد بوجود قوى خفية خلف الظواهر الطبيعيـة هـي التي تحرك تلـك الظواهر وتتحكـم بها، ولذلك ولتجنب بطشها لا بد من إيجاد وسائل لإرضائها وتجنب غضبها. فمن الطبيعي وحال الإنسان العجز عن التحكم بظواهر الطبيعة وتوجيهها أن يلتمس بديلاً عاطفياً يجعله يشعر بالأمان تجاه تلك الظواهـر. فطلـب الأمن في عالم محفـوف بالمخاطر دفعه في النهايـة إلى تقديم القرابين وممارسـة الطقـوس التي تقدس تلك

القوى وتعلن خضوعه التام لها وحرصه على رضاها.

صحيح أن هذه العبادات السحرية لم تكن تؤثر في قوى الطبيعة ولم تخلص الإنسان من الضرر الذي تلحقه الطبيعة به، إلا أنها – وهذا هو الشيء الأهم – كانت تقدم له الطمأنينة، لأن تلك العبادات كانت تجعله يعتقد بأن قوى الطبيعة راضية عنه. فإذا كان من المستحيل على الإنسان في تلك الفترة من تطوره «أن يقهر القدر فقد كان في استطاعته بمحض إرادته أن يتحالف وإياه، فوضع يده في يد القوى التي تجلب الحظ الحسن ليتسنى له – وإن كان في أشد الآلام – أن يتجنب الهزيمة، بل لعله يفوز وهو في قلب المهالك»[5].

فقد اعتقد الإنسان أنه إذا ضمن رضى القوى المقدسة للكون فإن ذلك سيؤدي إلى توفيقه وحصوله على «البركة والحظ»[6]. فالمقدس قوة يجب الحصول عليها، وهذا يتم بالعبادات التي تعد شرطاً يسبق الحصول على رضا المقدس. فالقداسة كانت تعني ضرورة أداء طقوس تبجل المقدس وتسمح بنقل قوته الخفية إلى الأشياء الأخرى.

ومشكلة المقدس عند ديوي أنه يقتل «الميل إلى البحث

عن الأسـباب الطبيعيـة وآثارها»[7]، ويضعف الدافع للكشـف عـن الظروف الداخلية في تكوين الظواهـر. فالاعتقاد في أداء طقوس سـحرية قديماً هو الذي يدفـع البذور إلى تمام الازدهار ويمنــع عنها الفيضانــات. وعلى ذلك فالمقدس هـو حاجة لأنه يؤثر في سلامة ما يرغبه البشر، بل إنه أصبح شرطاً ضرورياً لحماية العمل وإنجاحه والوصول إلى نتائج مرضية.

غيـر أن تاريـخ صـراع الإنسـان مـع الطبيعة يبيـن أنه لـم يقتصـر في علاقتـه معها علـى طريق العبـادات والتقرب بالقرابين وحسـب، بل لجـأ – وبالتوازي مع الطريقة السـابقة – إلى الطريق العملي، طريـق زراعة الأرض وتخزين المياه وبناء السدود ونسـج الملابس وصنع الأسلحة... إلخ، وهذا هو الطريق الذي مكنه من تحسين ظروف حياته وزيادة قدراته في مواجهة ظروف الطبيعة وتسـخيرها لتلبية حاجات حياته. وهذا هو الطريق الذي أفضى في النهاية إلى العلم.

غير أن ما يثير اسـتغراب ديوي أنه وبالرغم من النجاحات التــي حققها الطريـق العملي إلا أن البشـرية كانت تكن التقدير والتوقيـر لطريق العبادات، في حين وضعـت الطريق العملي فــي مرتبة أدنى. ويفسـر ديوي حط البشـرية للنشـاط العملي

ونظرتها له على أنه نشــاط دوني، سواء على مستوى القيمة أم على مســتوى الوجود، واعتبارها لهذا النشاط بأنه مجال مملوء بالمخاطــر والشــرور لا يمكن البحــث عن اليقيــن والطمأنينة داخلــه، في حين نظرت إلى النشــاط الروحي النظري على أنه مــن مرتبة أعلــى ويصلح ملاذاً للشــعور باليقيــن والطمأنينة، يفسره بالنقاط التالية:

1 – لقــد اهتم الإنســان بأمنه النفســي والعاطفــي أكثر من الاهتمــام بأمنه الواقعي. ولذلك فقــد اهتم بطريق العبادات الذي اقتصر تأثيره في داخل النفس، بالرغم من أنه لا يقدم سوى خلق حالة نفســية عاطفية داخلية من الأمن والطمأنينة، بينما لم يهتم بطريــق العمل الذي امتد تأثيره ليشــمل تغيــر ظروف الطبيعة خارج النفس، عن طريق العمل على تغيير تلك الظروف. وهذا يعني أن طريــق العمل، وهو الطريق الواقعي، حقق للإنســان مكاســب عمليــة أكثر مما حققــه طريق العبــادات، لكن اهتمام الإنسان براحته النفسية والعاطفية جعله ينظر إلى الطريق الذي حقق له مكاســب واقعية نظرة دونيــة، بينما نظر للطريق الذي لم يحقق له أي مكاســب عملية نظرة توقير وسمو. وهذه إحدى أكبر مآسي الإنسان قديماً وحديثاً.

فمــا دام الإنســان عاجزاً عن توجيه الحــوادث والتحكم بها بشــكل كبير فمن الطبيعي أن يلتمس لذلك بديــلاً عاطفياً «وأن يبتدع الناس أي شــيء يهبهم الشــعور باليقين فــي غيبة اليقين الواقعي وسط عالم مزعزع محفوف بالمخاطر»[8].

2– التفسير الثاني الذي يقدمه ديوي لهذه المسألة، أن طريق العمل محفوف بالمخاطر ويتم تحت ضغط القســر والضرورة، في حيــن أن طريق العبادات والروحانيــات لا يحتاج إلى جهد كبير، فهو طريــق الأذكياء الذين يكرهون العمل[9]. فالإنســان يستسيغ الطريق الأســهل والأقل خطراً هذه القسمة بين النشاط النظري والنشــاط العملــي والنظر إلى النشــاط العملي بوصفه أدنى من النشــاط النظري هي التي تفســر إلقاء النشــاط العملي علــى كاهل العبيد والخدم، في حيــن اختصت الفئات العلية من الأقوام بنشــاط العبادات [10]. لهذا ألقي على أصحاب كل نشــاط صفات النشــاط الذي يقومون به، فاكتســب العبيد صفة الدونية واكتســب الحكمــاء والقائمون علــى دور العبادة صفة الســمو والرفعــة. كما قام رجال الدين والفلاســفة والحكماء وأصحاب مختلف الســلطات النظرية والروحية بالحط من العمل وتمجيد النظر لأنهم كانوا يرفعون من شأن وظائفهم ويضمنون لأنفسهم

مكانة سامية في الحياة العامة، بحيث أصبحت كل فئات المجتمع الأخرى فئات تابعة لهم ومنفذة لإرادتهم.

3– التفسير الثالث الذي يقدمه ديوي لمسألة سمو الطريق الروحاني النظري والحط من الطريق العملي، أن عدم ثقة الإنسان بنفسه في ذلك الحين جعله لا يثق حتى بنتائج الأعمال التي يقوم بها، ولذلك اعتقد البشر أن الارتفاع فوق الإنساني للذهاب إلى ما ورائه يسمح لهم بالتسامي على هذا الإنسان في ميدان الروحانيات الخالصة. فقد اعتقد البشر أن الأمر الذي يساعدنا على النجاح في أعمالنا ليس ما نفعله ونقصده من هذه الأفعال، بل الحظ الذي نلاقيه أثناء قيامنا بتلك الأعمال، والقدر الذي قدرته تلك القوى لأعمالنا. «فالحكم والتخطيط والاختيار مهما تبلغ من الكمال، والعمل مهما يبلغ من إحكام التنفيذ، ليست أبداً العوامل الوحيدة المحددة للنتيجة، إذ ثمة قوى طبيعية لا تبالي، وظروف غير منظورة تتدخل، ويكون لها الكلمة النهائية. وكلما كان المصير أشد أهمية كانت كلمتها بالنسبة للأحداث المقبلة أعظم»[11].

ويبدو أن ديوي يركز كثيراً على هذه اللحظة التاريخية التي تم فيها تقسيم المعرفة البشرية إلى نظرية وعملية، بحيث تم الرفع من شأن النظر والحط من شأن العمل، لأن هذه القسمة

تعد السـمة الأساسـية التي رافقت المعرفة البشـرية منذ نشوء هذه المعرفة حتى اليوم، وهي لم تقسـم المعرفة الطبيعية خلال التاريخ الطويل وحسب، بل امتدت القسمة إلى كل أنواع المعرفة البشـرية بحيث شـملت المعرفة الدينية والفلسـفية والأخلاقية، لدرجـة أنه يمكن القـول إن تاريخ المعرفة البشـرية هو تاريخ تقسيمها إلى نظرية وعملية.

ثالثاً: من الثابت إلى المتغير:

إذا أردنا اختصار تاريخ المعرفة البشـرية يمكن القول بأنه تاريخ البحـث عن المطلق والثابت، والهـروب من كل معرفة متغيرة فاسـدة. هذا التوجه يشمل كل المجالات المعرفية الدينية والفلسـفية والطبيعيـة والاجتماعيـة. غيـر أن ديـوي يريد أن يقلـب هذا التاريخ رأسـاً على عقب ويصحـح الخطأ التاريخي الذي ارتكبته البشـرية، لأن المعرفـة اليوم يجب أن تبحث عن «المتغيـر» وليس عـن الثابت، عن العلاقـات الجزئية وكيفية تكونهـا وليس عـن التصورات الكليـة. غير أن قلـب التاريخ يحتاج بشـكل أساسي إلى تغيير في الأسس الميتافيزيقية للتفكير والمنهج الذي تتكون بموجبه المعرفة.

فإذا عدنا إلى تاريخ الفلسفة نجد أن طريقتها في البحث تقوم على افتراض وجود عالم عقلي مثالي موجود خلف الوجود الظاهر، والبحث عن الحقيقة في ثنايا ذلك الوجود. وحجة الفلسفة في ذلك أن مجال الوجود المعاش وخبرات الحياة اليومية ومعارفنا العملية والحسية لا تصلح أن تكون مكاناً للحقيقة والمطلق لأن المعرفة المترتبة على هذا المجال هي معرفة متغيرة خادعة وفاسدة لا يمكن للعقل أن يركن إليها عندما يطلب اليقين. فالفلسفة خلال تاريخها الطويل لم تفعل سوى تسويغ القسمة التي نشأت في الحياة الثقافية القديمة بين الحسي والعقلي تسويغاً عقلياً ومنطقياً، حيث قام العقل الفلسفي ببناء موضوعات المعرفة بشكل عقلي نظري بعيداً عن المعرفة الحسية والتجريبية، حتى إن المعرفة الأخيرة تم تأويلها بطريقة عقلية. وهذا يعني أن الفلسفة ليست حدثاً فريداً في تاريخ المعرفة البشرية لأنها لم تقطع مع طرق المعرفة السابقة عليها، كما يدعي بعض مؤرخي الفكر، وإنما كل ما قامت به هو نقلة جزئية ضمن التصور الكلي للكون والحياة، حتى إن تاريخ الفلسفة مملوء بالعبارات التي تزدري المعرفة العملية الحسية وتقدم عالم العمل والحسن على أنه عالم دوني فاسد، فما تاريخ

الفلسفة سوى تاريخ تبجيل الثابت على حساب المتغير والعلمي على حساب العملي والماهية على حساب الخبرة.

إن بحث الفلسفة عن الثابت والمطلق هو الذي أوقعها في حبائل «الصورية» والصورية تعني من جملة ما تعني النظر إلى الحقيقة على أنها «مكتملة ساكنة أعطيت دفعة واحدة»[12].

ومشكلة الصورية أنها تنظر إلى الوجود على أنه سابق على أفعال الملاحظة والتجريب ولا يتأثر بهذه الأفعال لأنه وجود خارج مجال ذلك الفعل ولا يتفاعل معه. هكذا انتهت الفلسفة إلى أن «موضوع المعرفة عبارة عن حقيقة ثابتة وكاملة بذاتها، منعزلة عن فعل البحث الذي لا يشتمل على أي عنصر يحدث التغير»[13]. أما ديوي فإنه لا يرى أي أهمية لهذا الوجود الثابت لأنه وجود وهمي أوجدته القسمة التقليدية بين النظري والعملي، ولا يفتقد بوجود عقل خالص يدرك إدراكاً قبلياً المبادئ الأولى التي يرتد إليها كل شيء، بحيث تصبح الصورة المنطقية منعزلة انعزالاً كاملاً عن المادة وسابقة على البحث في الطبيعة [14].

فمثل هذه الطريقة في التفكير هي التي أدت بنا إلى البحث

عن المبادئ الأولـــى داخل العقل وليس في عالم التجربة، وهذا الخطــأ هو الذي أدى بالمنطق التقليدي للبدء بالتصورات الكلية وليس بالأفعال العملية.

فديــوي، إذاً، يريــد مهاجمة الفلســفة التقليدية فــي عرينها العزيز، وهو المنطق، ليتوصل إلى أن مشــكلة تلك الفلسفة هي الأســس المنطقيــة الصورية التي تقــف وراء الميتافيزيقيا التي أنشــأتها عن الوجــود. ولذلك نجــده يهاجم الطبيعــة الصورية «للمبــادئ الأولــى» والنظــرة العقلية للمصــادرات والصورة المســبقة للعمليات المعرفة، ويعتبــر أن مثل هذه الآراء مضللة وغير مؤيدة من قبل العلوم الحديثة.

فالمبادئ المنطقية أو قوانين الفكر (كقانون الهوية أو الثالث المرفوع أو عدم التناقض) ليســت بمثابة المقدمات الأولى التي نســتنتج منها قواعد الاســتدلال وإقامة الحجــج، بل هي مجرد عادات أفعالنا، والعادة عندما تنجح في إنتاج النتائج التي يريدها الفعــل تتحــول إلى قاعــدة أو مبــدأ أو قانون للفعــل، وهذا هو أصــل المبادئ [15] فالمبادئ المنطقية ليســت بغير «طرائق من السلوك»[16]، نعممها ونسميها عادات.

ولذلك يذهب ديوي إلى أن النشاط الاجتماعي يسبق التفكير في إيجاد قوانين تنظم ذلك النشــاط وتفســره. ذلك أن الناس «إذ يشغلون أنفسهم بأوجه النشاط الاجتماعي، لا يكونون بادئ ذي بــدء على وعــي بالتبعات التي يتضمنها ذلك النشــاط ؛ ومن ثم جــاءت القوانين.... لتضع في نصوص صريحة ما إن قبل ذلك مندســاً في ثنايا العادات»[17]، فما القوانين سوى إبراز العادات الاجتماعية بصورة نظرية.

وهــذا يعنــي أن ديــوي ينظــر إلــى المنطق علــى أنه علم اجتماعي وثقافي، أكثر مما هو علم عقلي، يتأثر بثقافة الشعوب وعاداتها ومستوى تطور المعرفة فيها. أي أنه علم لا يقف على حالــة ثابتة واحدة – كما هو حال النظرة التقليدية للمنطق – بل يعتبره علماً دائم التقدم يتطور مع تطور المعارف ويتبدل بتبدل طرائقها ومناهجها. فالمنطق تالٍ للعلم وليس سابقاً عليه.

يضــاف إلــى ذلــك أنــه يمكــن رفــض النظــرة التقليديــة للمصــادرات، وهــي الفروض التي يصدر عنهــا البحث، على أنها قبلية أو أولية لأن ديوي يعتبرها منبثقة من «علاقة الوسيلة بغايتها المنشودة»[18]

وخاضعــة «لمحاولات التجارب ومرهونة بالظروف»[19]،

ومستخلصة مما هو متضمن في البحوث التي تبين نجاحها. بحيث أصبحت المصادرة تعني مجرد «صياغة الشروط التي لا مندوحة من استيفائها أثناء الإجراءات التي نتناول بها موضوع بحث معين»[20]، أي مثول الباحث أن يعمل بطريقة معينة.

وديوي لا يكتفي بردم الهوة بين النظري والعملي في ميدان المنطق والفلسفة، بل يحاول الاستفادة من هذه الاستراتيجية وتطبيقها على العلاقة بين المنطق والعلم أيضاً. ففي ميدان العلم يرفض ديوي أي تفرقة بين المنطق والمنهج العلمي، لأن المنطق لم يعد بالنسبة له شروطاً عقلية سابقة على البحث العلمي، وإنما هو شروط يتم الكشف عنها أثناء قيامنا بالبحث ذاته. ولذلك لم يعد من مهمة للمنطق سوى تهذيب التكوينات الفكرية لتبيان إمكان استخدامها في عالم الوجود الفعلي من جهة وصياغة المادة وتطويعها لاستخدام الأفكار عليها من جهة ثانية، بحيث تصبح طريقة عمل المنطق طريقة علمية.

والطريقة العلمية اليوم هي طريقة إجرائية ووسيلة. والطريقة الإجرائية تعني أن «الفكرة لا تكون فكرة إلا إذا صلحت أداة لإجراء تجربة على موقف معين، فنغيره على النحو الذي نريد

؛ على أن الفكرة خلال هذا الإجراء نفسه تتشكل بموضوعها كما تشكله، إذ تزداد مضاء وتهذيباً، فتصبح هي الموقف الجديد معاً معدين للانتفاع بهما في مراحل البحث في المستقبل ؛ هكذا تندمج الفكرة في مجال تطبيقها اندماجاً يزيل كل الفوارق المزعومة بين الفكر النظري والتطبيق العملي»[21]. فالإجرائية اليوم خلّصت الفلسفة من طابعها النظري التجريدي وأدخلتها إلى ميدان النشاط التجريبي والفعلي، كما خلّصت العلم من إمكانية دخول أفكار نظرية إلى ميدانه ليس لها سند تجريب أو إمكانية عملية وفعلية.

وقصد ديوي بالوسيلة هو العلاقة بين الوسيلة وغايتها، إذ لا يجوز أن نرسم لبحوثنا غايات دون أن نأخذ بعين الاعتبار الوسائل الممكنة والعقبات التي تعترض بلوغ الغايات. كما لا يجوز أن نستخدم في وسائلنا عمليات تنتج نتائج مختلفة عن الغاية المرجوة[22]. فديوي يريد أن يستخلص «المعقولية» في البحث والتفكير من واقع العمل العلمي وتجاربه وليس من مبادئ عقلية قبلية كما كان يفعل المنطق والعلم القديمان. وذلك لأن العلاقة بين الوسائل والغايات كانت علاقة غامضة ومبهمة وغير خاضعة لشروط علمية وعملية دقيقة لأن الغايات

الماورائية العليا التي يرسـمها الفلاسفة لمذاهبهم لا بد اليوم أن توجـه بطريقة وسـيلية وإجرائيـة، لأن عدم تطبيـق مثل هذه الطرق هو الذي فتح الباب على مصراعيه أمام الفلسـفة والعلم القديمين ليرسـما عالمـاً مثالياً عاطفياً يعـج بالأماني العريضة والغايات الخيالية والكائنات المطلقة.

فالبحـث عن اليقين اليـوم لا بد من أن يديـر ظهره لطرق المعرفـة التقليدية ليهتم بطرق المعرفة العلمية، وطرق المعرفة العلميـة اليوم تؤيـد التوجه فـي البحث عن اليقيـن من البحث عنـه في المطلق والثابـت إلى البحث عنه فـي المتغير. فمهمة العلم الأولى اليوم هي دراسـة وتحليـل «التغير» Change في مختلف المجالات الفيزيائية والاجتماعية، وذلك من خلال تبيان العلاقـات في عمليات التغير. فالفيزيـاء اليوم تدرس التغيرات التي تطـرأ على الذرة وعلم الاجتماع يدرس التغير الذي يطرأ على الأنظمـة الاجتماعية [23]، والاقتصاد يـدرس التغير الذي يطـرأ على الظواهر الاقتصادية والعلاقات التي تقف وراء هذا التغيـر. أمـا هدف العلوم من وراء دراسـة التغير في الظواهر فهو تفسير الظواهر وفهمها بغية التنبؤ والتحكم بها مستقبلاً.

وهذا يعني أن البحث عن اليقين، أي تصور يحمل للإنسـان

الأمــن والطمأنينــة تتيح اليوم من خلال البحــث في المتغيرات وليس من خلال البحث عما هو ثابت ونهائي. فالعلم اليوم حطم التصــور التقليدي للحقيقة من حيث إنهــا ثابتة وكاملة ومنعزلة عــن فعل البحث[24]، بحيث تحول التغير من كونه «أصل جميع شــكوكنا وهمومنا»[25] إلى كونه مصدراً أساســياً يساعدنا على فهــم العالم وتفســيره، وتكــون الحقيقة بوصفها ثابتة لا يســمح بأي تغير أو تنوع قد انتهت وظهرت بدلاً منها الحقيقة النســبية المتنوعة التي يجري البحث عنها وسط المتغيرات.

وهذا ما يفســر اســتبدال العلم المعاصر البحث عن القوانين بالبحــث القديم عن النوع والجواهر. فالقوانين تســعى إلى تحديد العلاقات والترابطات بين التغيرات الحادثة [26]. فالذي يسعى إليه العلم اليوم هو «معرفة ما بين التغيرات من ترابطات وعلاقات، أي القدرة على إدراك أن تغيراً يحدث بحدوث تغير آخر نظيره، فلم يعد العالم اليوم يحاول أن يعرف ويحدد شيئاً ثابتاً وسط التغير الحــادث، بل يحاول أن يصف لنا نظاماً ثابتاً للتغير الجاري، أي يحدد وظيفة التغيرات وآلية عملها [27]. هكذا يصبح اليقين متعلقاً بتنظيم التغير بعد أن كان اليقين المطلق يختص باللامتغير.

ويعــود تحول العلم مــن البحث عن الثابت إلــى البحث في

المتغيـرات، إلا أن تصـور العلـم للكون اليوم لـم يعد تصوراً مغلقـاً ونهائيـاً كما اعتقد العلم القديم، بـل أصبح هذا الكون من وجهـة نظر المنهج العلمي الجديد «غير متناهٍ من حيث الزمان والمـكان، ومعقد من حيـث تركيبه الداخلي تعقيـداً لا نهاية له بقـدر لا نهائيته في مداه. فالكون اليوم كون مفتوح متعدد متكثر لا نسـتطيع أن نحـدده فـي أي صيغة كانـت»[28]. وهذا ما دفع ديوي إلى التساؤل عما إذا كانت كلمة «الكون» تعبر عن العالم المحيـط بنـا أم أننا بحاجة إلى كلمات جديـدة تصف هذا التغير الهائل الذي حدث في معرفتنا لهذا «الكون».

هكذا نجد أن ديوي حاول إقامة بحثه عن اليقين على أسـس علمية وليست فلسفية تأملية. ففلسفة ديوي في النهاية هي فلسفة علميـة، أي حاولـت تبرير ذاتها بالعـودة إلى المنهـج العلمي ونتائج العلم المعاصر. وهذه السمة لا تقتصر على فلسفة ديوي، وأفكارها بالنظريات والإنجازات العلمية المعاصرة، وذلك لكي تحصل على الثقة التي حصل عليها العلم لدى الجمهور.

وإذا كان العلـم المعاصـر انتهـى إلـى تحطيـم المطلقات والثوابـت التي اسـتندت إليها المعرفة التقليديـة، فمن الطبيعي أن يحتفل ديوي بهذا التحول عندما قام بدراسـته لمفهوم اليقين.

فاليــوم لم يعد هناك مطلقات ولا ثوابت لأن المعرفة المعاصرة أصبحت مجــرد بحث في المتغيرات يقوم على أســاس الخبرة والتجــارب، ولذلــك كان لا بــد مــن تحطيــم التصور الشــائع والتقليــدي عن اليقين وتأسيســه على أرضية علمية تخرجه من عالم المثاليات والتأملات.

ولذلــك فقد كان ديــوي حريصاً كل الحــرص على إخراج اليقين من عالم القداســة والمطلقات وتحويله إلى مفهوم بســيط حياتــي وعملي، بحيث يحصل البشــر علــى اليقين والاطمئنان عندما يعملون ويغيرون في أحوالهم ويحلون مشــاكلهم، وليس عندمــا يطلقون العنان للتأمل العقلي المجرد الذي يشــل قدرتهم علــى تغيير أحوالهم ويحولهم إلى عبيــد لهذه الحياة، في الوقت الذي يشعرون فيه بأنهم امتلكوا هذه الحياة.

فما يميز فلسفة ديوي في النهاية، أنها ليست دعوة إلى العلم وحســب، بل هــي أيضاً دعوة إلى الفعــل والدخول إلى معترك الحياة، وتترك الطرق التقليدية في التفكير التي تقوم على التأمل والبحــث في المبادئ. فالحياة والتجــارب هي المصدر الحقيقي للعقائد وليس العقل وتأملاته.

***

هوامش ومراجع الكتاب

أولاً – هوامش ومراجع الفصل الأول:

1 – فروم، إريك – سوزوكي، ل.ت: فرويد وبوذا – التصوف البوذي والتحليل النفسي، ترجمة ثائر ديب، دار المركز الثقافي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 2007، ص 15.

2 – طاهر، علاء: مدرسة فرانكفورت – من هوركهايمر إلى هابرماس، منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت، د.ت، ص 65.

3 – المرجع نفسه: ص 54.

4 – هابرماس، يورغن: التقنية والعلم كإيديولوجيا، ترجمة إلياس حاجوج، منشورات وزارة الثقافة، سوريا، 1999، ص 97.

5 – ماركيوز، هربارت: الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، 1988، ص 115.

6 – هابرماس، يورغن: التقنية والعلم كإيديولوجيا، ص 36.

7 – فروم، إريك: الإنسان بين الجوهر والمظهر، ترجمة سعد زهران، مراجعة وتقديم لطفي فطيم، المجلس الوطني للثقافة

والفنون والآداب،الكويت، 1989، ص 16.

8 – المرجع نفسه: ص 17.

9 – فروم، إريك – سوزوكي، د.ت: فرويد وبوذا، ص 11.

10 – فـروم، إريك: فرويد، ترجمـة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الكلمة، القاهرة، 2008، ص 10.

11 – المرجع نفسه، ص 10.

12 – عبـاس، فيصل: الفرويدية ونقد الحضارة المعاصرة، دار المنهل اللبناني، بيروت، 2005، ص 693.

13 – المرجع نفسه: ص 694.

14 – فروم إريك: فرويد، ص 11.

15 – فروم، إريك: تشـريح التدميرية البشـرية، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، ج1، وزارة الثقافة، دمشق، 2006، ص 25.

16 – المرجع نفسه: ص 36.

17 – المرجع نفسه: ص 55.

18 – المرجع نفسه: ص 55.

19 – المرجع نفسه: ص 55.

20 – المرجع نفسه: ص 57.

21 – المرجع نفسه: ص 57.

22 – المرجع نفسه: ص 61.

23 – المرجع نفسه: ص 57.

24 – المرجع نفسه: ص 62.

25 – المرجع نفسه: ص 52.

26 – المرجع نفسه: ص 37.

27 – المرجع نفسه: ص 37.

28 – المرجع نفسه: ص 37.

29 – المرجع نفسه: ص 37.

30 – المرجع نفسه: ص 37.

31 – المرجع نفسه: ص 91.

32 – المرجع نفسه: ص 90.

33 – المرجع نفسه: ص 90.

34 – المرجع نفسه: ص 91.

35 – المرجع نفسه: ص 127.

36 – المرجع نفسه: ص 93.

37 – المرجع نفسه: ص ص 65 – 96.

38 – المرجع نفسه: ص 38.

39 – المرجع نفسه: ص 38.

40 – المرجع نفسه: ص 133.

41 – المرجع نفسه: ص 135.

42 – المرجع نفسه: ص 136.

43 – المرجع نفسه: ص 136.

44 – المرجع نفسه: ص 146.

45 – فروم، إريك: تشـريح التدميرية البشـرية، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، ج2، وزارة الثقافة السورية، دمشق، 2006، ص 5.

46 – المرجع نفسه: ص 40.

47 – المرجع نفسه: ص 40.

48 – فروم، إريك: تشريح التدميرية البشرية، ج1، ص 39.

49 – المرجع نفسه: ص 40.

50 – المرجع نفسه: ص 40.

51 – فروم، إريك: تشريح التدميرية البشرية، ج2، ص 96.

52 – المرجع نفسه: ص 144.

53 – المرجع نفسه: ص 146.

54 – المرجع نفسه: ص 145.

55 – المرجع نفسه: ص 145.

56 – المرجع نفسه: ص 145.

57 – المرجع نفسه: ص 146.

58 – المرجع نفسه: ص 147.

59 – المرجع نفسه: ص 148.

60 – فروم، إريك: فرويد، ص 19، وص 27.

ثانياً – هوامش ومراجع الفصل الثاني:

1، 2 – فوكـو، ميشـيل: تاريخ الجنون في العصر الكلاسـيكي،

ترجمة ســعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2006، ص 511.

3 – فوكــو، ميشــيل: نظــام الخطاب ومقالات أخــرى، ترجمة احمد الســطاتي – عبد الســلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، المغرب، 1988، ص 21.

4 – فوكو، ميشيل: الانهمام بالذات، ترجمة جورج أبي صالح، مراجعة مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1992، ص7.

5 – دولــوز، جيــل: المعرفــة والســلطة، ترجمة ســالم يفوت، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1987، ص89.

6 – المرجع نفسه: ص 89.

7 – فوكو، ميشــيل: «الحقيقة والسلطة» نص حوار أجري معه من قبل م.مونتانا، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 1، مركز الإنماء القومي، 1980، ص 132.

8 – المرجع نفسه: ص 132.

9 – فوكــو، ميشــيل: يجب الدفاع عن المجتمــع، ترجمة وتقديم الزواوي بغوره، دار الطليعة، بيروت، 2003، ص 58.

10 – المرجع نفسه: ص 58.

11 – فوكو، ميشــيل: «في الســلطة»، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي، مجلة الفكر العربــي المعاصر، عدد 33، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1985، ص 62.

12 – المرجع نفسه: ص 62.

13 – المرجع نفسه: ص 63.

14 – فوكـو، ميشـيل: إرادة المعرفـة، ترجمة مطاع صفدي – جورج أبي صالح، ص 100.

15 – المرجع نفسه: ص 100.

16 – فوكو، ميشـيل: تاريـخ الجنون في العصر الكلاسـيكي، ص78.

17 – المرجع نفسه: ص 78.

18 – المرجع نفسه: ص 83.

19 – المرجع نفسه: ص 84.

20 – المرجع نفسه: ص 103.

21 – المرجع نفسه: ص 104.

22 – فوكو، ميشيل: «في السلطة»، ص 61.

23 – فوكو، ميشيل: تاريخ الجنون، ص 526.

24 – المرجع نفسه: ص 526.

25 – بغـوره، الـزواوي: مـا بعـد الحداثـة والتنويـر موقـف الأنطولوجيـا التاريخيـة، دار الطليعـة، بيـروت، 2009، ص 121.

26 – فوكو، ميشـيل: «الحقيقة والسـلطة»، نـص حوار، ص 133.

27 – المرجع نفسه: ص 134.

28 – المرجع نفسه: ص 134.

29 – المرجع نفسه: ص 136.

30 – المرجع نفسه: ص 137.

31 – المرجع نفسه: ص 137.

32 – المرجع نفسه: ص 136.

33 – الكبيســـي، محمد علي: ميشيل فوكو، دار الفرقد، دمشق، 2008، ص 58.

34 – المرجع نفسه: ص 59.

35 – بغوره، الزواوي: ما بعد الحداثة والتنوير، ص 30.

36 – بغوره، الزواوي: مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2000، ص 186.

37 – فوكو، ميشيل: يجب الدفاع عن المجتمع، ص 62.

38 – المرجع نفسه: ص 61.

39 – فوكو، ميشــيل: «الحقيقة والســلطة»، نــص حوار، ص 135.

40 – المرجع نفسه: ص 135.

41 – المرجع نفسه: ص 136.

42 – المرجع نفسه: ص 137.

43 – المرجع نفسه: ص 136.

47 – المرجع نفسه: ص 136.

44 – فوكو، ميشيل: يجب الدفاع عن المجتمع، ص 235.

45 – المرجع نفسه: ص 236 – 237.

46 – دريفوس، أوبير – رابينوف، بول: ميشيل فوكو – مسيرة فلسفية، ترجمة جورج أبي صالح، مراجعة مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، د.ت، ص 173.

47 – فوكو، ميشيل: المراقبة والمعاقبة – ولادة السجن، ترجمة علي مقلد، مراجعة وتقديم مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990، ص 301.

48 – المرجع نفسه: ص 300.

49 – المرجع نفسه: ص 299.

50 – المرجع نفسه: ص 294.

ثالثاً – هوامش ومراجع الفصل الثالث:

1 – الحاج صالح، رشيد: النظرية المنطقية عند كارناب، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، 2008 م.

2 – بوبر، كارل: بؤس الإيديولوجيا – نقد مبدأ الأنماط في التطور التاريخي، ترجمة عبد الحميد صبره، دار الساقي، لبنان، 1992، ص 7.

3 – شرفي، عبد الكريم: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، الجزائر – بيروت، 2007، ص 17.

4 – جاسبر، دايفيد: مقدمة في الهيرمينوطيقا، ترجمة وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، الجزائر – بيروت، 2007، ص 120.

5 – شـرفي، عبـد الكريـم: من فلسـفات التأويل إلـى نظريات القراءة، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، الجزائر – بيروت، 2007، ص 27.

6 – بارة، عبد الغني: الهيرمينوطيقا والفلسـفة – نحو مشـروع عقـل تأويلـي، الـدار العربية للعلـوم، منشـورات الاختلاف، الجزائر – بيروت، 2007، ص 182.

7 – جاسبر، دايفيد: مقدمة في الهيرمينوطيقا، ص 121.

8 – بارة، عبد الغني: الهيرمينوطيقا الفلسفية، ص 182.

9 – ريكـور، بـول: مـن النص إلـى الفعل – أبحـاث التأويل، ترجمة محمد برادة – حسـان بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، 2001، ص61.

10 – شرفي، عبد الكريم: من فلسفات التأويل، ص 25.

11 – قـاره، نبيهـة: الفلسـفة والتأويل، دار الطليعـة، بيروت، 1998، ص 47.

12 – غاداميـر، هانس جيورغ: فلسـفة التأويـل، ترجمة محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2002، ص 37.

13 – المرجع نفسه: ص 37.

14 – المرجع نفسه: ص 38.

15 – أبوزيد، نصر حامد: إشـكاليات القـراءة وآليات التأويل، المركـز الثقافي العربي، بيـروت – الدار البيضاء، 2005، ص 27.

16 – المرجع نفسه: ص 24.

17 – جـوي، ديفيد كورنــز: الحلقة النقديــة – الأدب والتاريخ والهيرمينوطيقــا الفلســفية، ترجمة خالدة حامــد، مركز الإنماء الحضاري، حلب، 2008، ص 29.

18 – المرجع نفسه: ص 29.

19 – شرفي، عبد الكريم: من فلسفات التأويل، ص 33.

20 – أبوزيد، نصر حامد: إشكاليات القراءة، ص 29.

21 – المرجع نفسه: ص 28.

22 – المرجع نفسه: ص 28.

23 – المرجع نفسه: ص 28.

24 – ريكور، بول: من النص إلى الفعل، ص69.

25 – غاداميــر، هانس جيورغ: طرق هايدغر، ترجمة حســن ناظــم وعلي حاكم صالــح، دار الكتاب الجديــد المتحدة، لبنان، 2007، ص 284.

26 – المرجع نفسه: ص 285.

27 – المرجع نفسه: ص 144.

28 – هايدغــر، مارتــن: كتابات أساســية – منبــع الأثر الفني، ترجمــة وتحرير إســماعيل المصدق، المجلــس الأعلى للثقافة، القاهرة،2003، مقدمة المترجم، ص 17.

29 – المرجع نفسه: ص 91.

30 – المرجع نفسه: مقدمة المترجم، ص 25.

31 – المرجع نفسه: مقدمة المترجم، ص 25.

32 – المرجع نفسه: مقدمة المترجم، ص 24.

33 – المرجع نفسه: مقدمة المترجم، ص 26.

34 – المرجع نفسه: ص 84.

35 – المرجع نفسه: ص 84.

36 – أبوزيد، نصر حامد: إشكاليات القراءة، ص 33.

37 – المرجع نفسه: ص 33.

38 – غادامير، هانس جيورغ: الحقيقة والمنهج – الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة حسن ناظم وجورج كتوره، دار أويا، ليبيا، 2007، ص 409.

39 – المرجع نفسه: ص 409.

40 – غادامير، هانس جيورغ: فلسفة التأويل، ص 36.

41 – المرجع نفسه: ص 37.

42 – المرجع نفسه: ص 38.

43 – غادامير، هانس جيورغ: الحقيقة والمنهج، ص 402.

44 – المرجع نفسه: ص ص 418 – 419.

45 – المرجع نفسه: ص 423.

46 – المرجع نفسه: ص 46.

47 – المرجع نفسه: ص 374.

48 – المرجع نفسه: ص 377.

49 – المرجع نفسه: ص 381.

50 – المرجع نفسه: ص 381.

51 – المرجع نفسه: ص 381.

52 – المرجع نفسه: ص 382.

53 – المرجع نفسه: ص 385.

54 – المرجع نفسه: ص 386.

55 – المرجع نفسه: ص 387.

56 – المرجع نفسه: ص 388.

57 – المرجع نفسه: ص 388.

58 – المرجع نفسه: ص 388.

59 – المرجع نفسه: ص 396.

60 – المرجع نفسه: ص 397.

61 – المرجع نفسه: ص 398.

62 – المرجع نفسه: ص ص 365 – 396.

63 – المرجع نفسه: ص 397.

64 – المرجع نفسه: ص 398.

65 – المرجع نفسه: ص 478.

66 – المرجع نفسه: ص 479.

67 – المرجع نفسه: ص 479.

68 – المرجع نفسه: ص 479.

69 – المرجع نفسه: ص 480.

70 – المرجع نفسه: ص 482.

71 – المرجع نفسه: ص 476.

72 – المرجع نفسه: ص 477.

73 – المرجع نفسه: ص 477.

74 – المرجع نفسه: ص 477.

75 – المرجع نفسه: ص 410.

76 – المرجع نفسه: ص 413.

77 – المرجع نفسه: ص 413.

78 – المرجع نفسه: ص 413.

79 – المرجع نفسه: ص 417.

80 – المرجع نفسه: ص 640.

81 – غادامير، هانس جيورغ: «سلطة المعرفة»، ضمن مسارات فلسفية، ترجمة محمد ميلاد، دار أكوار، سوريا، 2004، ص 166.

82 – المرجع نفسه: ص 166.

83 – المرجع نفسه: ص 168.

84 – المرجع نفسه: ص 167.

85 – المرجع نفسه: ص 168.

86 – ريكور، بول: من النص إلى الفعل، ص 265.

رابعاً – هوامش ومراجع الفصل الرابع:

1 – ديوي، جون: البحث عن اليقين، ترجمة وتقديم أحمد فؤاد

الأهوانيط، دار إحياء الكتب العربية، 1960، ص 32 – 33.

2 – المرجع نفسه: ص 47.

3 – المرجع نفسه: ص 30.

4 – ديوي، جون: الطبيعة البشـرية والسلوك الإنساني، ترجمة وتقديم محمد لبيب النجيحي، مؤسسة الخانجي، القاهرة، 1963، ص 216.

5 – ديوي، جون: البحث عن اليقين، ص 27.

6 – المرجع نفسه: ص 36.

7 – المرجع نفسه: ص 64.

8 – المرجع نفسه: ص 57.

9 – المرجع نفسه: ص 29.

10 – المرجع نفسه: ص 29.

11 – المرجع نفسه: ص 31.

12 – الحـاج صالـح، رشـيد: النظرية المنطقية عنـد كارناب، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، 2008 م ص 312.

13 – ديوي، جون: البحث عن اليقين، ص 48.

14 – ديـوي، جـون: المنطـق – نظرية البحـث، ترجمة زكي نجيب محمود، دار المعرفة، مصر، 1960، ص 79.

15 – المرجع نفسه: ص 73.

16 – المرجع نفسه: ص 71.

17 – المرجع نفسه: ص71.

18 – المرجع نفسه: ص 79.

19 – المرجع نفسه: ص 79.

20 – المرجع نفسه: ص 80.

21 – المرجع نفسه: هامش المترجم، ص 77.

22 – المرجع نفسه: ص 61.

23 – اتزيوني، أمياتي – اتزيوني، إيفا: التغير الاجتماعي – مصادرة نماذجه – نتائجه، ترجمة محمد أحمد. حنونة، مراجعة عبد الكريم ناصيف، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، 1984.

24 – ديوي، جون: البحث عن اليقين، ص 48.

25 – المرجع نفسه: ص 44.

26 – ديوي، جون: تجديد في الفلسفة، ترجمة أمين مرسي قنديل، مراجعة زكي نجيب محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، دون تاريخ، ص 136.

27 – المرجع نفسه: ص 136.

28 – المرجع نفسه: ص 135.

* * *

المحتويات